Gianni Vattimo

De la realidad

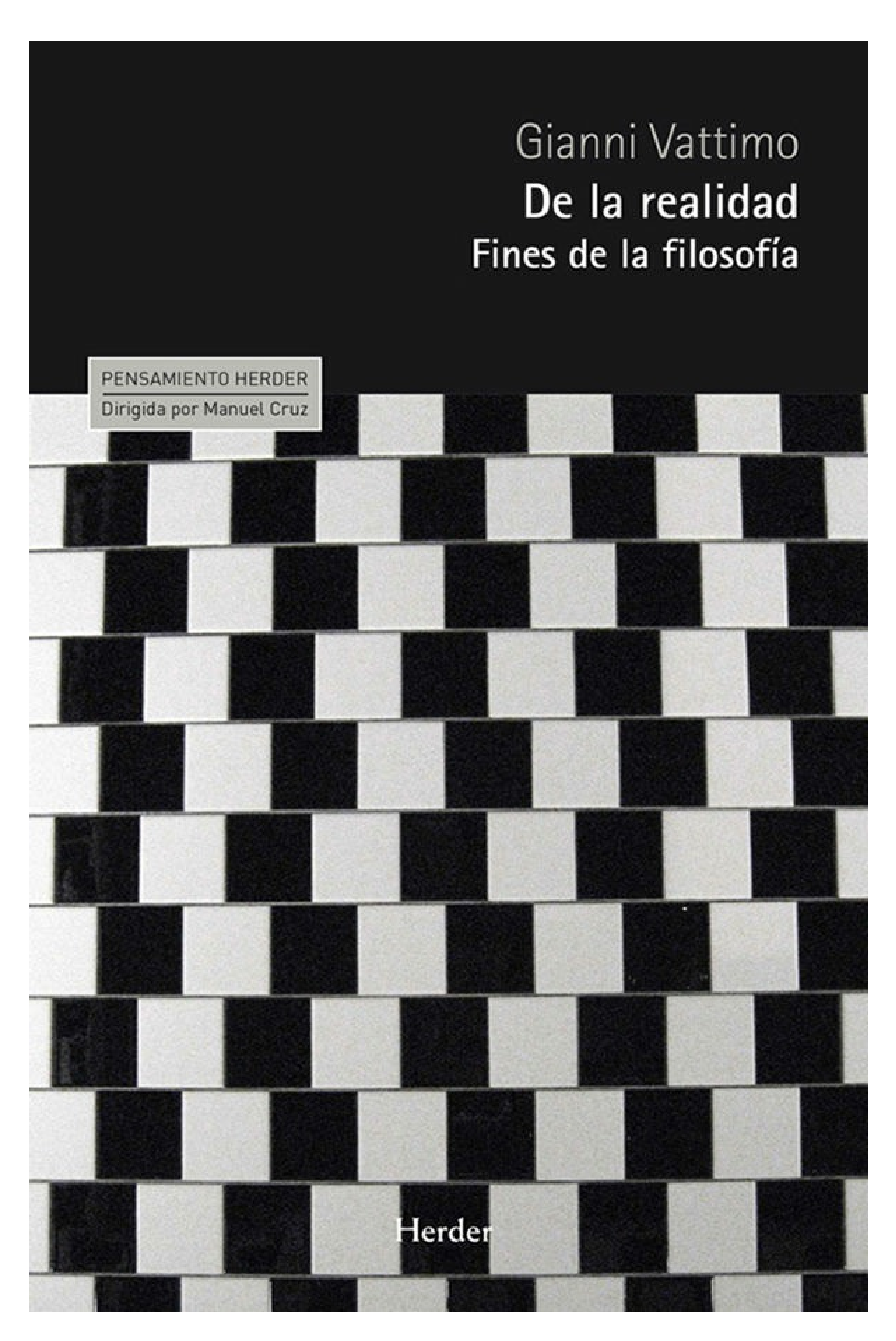
Fines de la filosofía

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz



Herder


Gianni Vattimo
De la realidad
Fines de la filosofía
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
Herder

Gianni Vattimo

DE LA REALIDAD

Fines de la filosofía

Traducción de
Antoni Martínez Riu

Herder

www.herdereditorial.com

Título original: Della realtà. Fini della filosofia
Traducción: Antoni Martínez Riu
Diseño de la cubierta: Stefano Vuga
Maquetación electrónica: Manuel Rodríguez

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3117-3

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Magnifice fecit Dominus nobiscum.
Salmo 125

A Sergio Mamino, in memoriam

Introducción

Este libro presenta, centrado en torno a dos núcleos constituidos por los cursos de Lovaina (1998) y Glasgow («Gifford Lectures» 2010), un trabajo de reflexión –dilatado en el tiempo y nada sistemático– sobre el tema de la disolución de la objetividad o de la realidad misma, que comenzó con los primeros enunciados del «pensamiento débil» a principios de los años ochenta. Aquellos cursos, a pesar del propósito relativamente sistemático que los inspiró –la idea de presentar a un público filosófico más amplio y en ocasiones más solemne (en Lovaina, «cátedra Cardenal Mercier», donde Gadamer años antes había presentado el núcleo de *Verdad y método,* y luego en Glasgow, en la prestigiosa serie de las «Gifford Lectures») el sentido y los resultados de mi trabajo–, son, también ellos, solo etapas y no verdaderas *summae,* como quizá habrían querido ser. Como tales son presentados aquí, acompañados de algunos ensayos de los mismos años, editados solo en actas de congresos y de conferencias para las que fueron concebidos y escritos. He renunciado a la idea de hacer de ellos un conjunto más sistemático, que evitase las casi fisiológicas repeticiones que se realizan en estos casos. Los lectores juzgarán si la decisión ha tenido sentido, como pienso. Para el distinto peso de ciertos temas –la *koiné* hermenéutica y sus límites en el curso de Lovaina; la tentación del realismo en el curso de Glasgow–, el intervalo temporal entre ambos cursos resulta determinante. En Lovaina recién llegaba de las conferencias boloñesas que confluyeron luego en *Oltre l'interpretazione* (1994), y que inauguraron la identificación entre hermenéutica y nihilismo como meollo del pensamiento débil; en Glasgow, en cambio, el adversario a batir me parecía ya entonces (y hoy más que nunca) la vuelta al orden que en la cultura, no solo filosófica, se ha hecho sentir en estos últimos años: ¿efecto quizá del 11 de Septiembre? ¿Efecto de la lucha contra el terrorismo internacional? ¿De la crisis financiera que parece que solo puede vencerse mediante un «nuevo realismo», esto es, pagando la deuda, trabajando más y con salarios más bajos, apretándonos el cinturón, en suma?

Al señalar las que, según creo, son las variaciones ocurridas en estos años, confieso también que algunos problemas han permanecido abiertos, siguiendo igualmente ellos un proceso de transformación y, diría, de intensificación. Son los temas de que tratan los

dos capítulos finales de las lecciones de Lovaina y de Glasgow respectivamente, que guardan relación con los *éschata,* las cosas últimas. Hasta el final me he preguntado si debía unificar el conjunto en un único capítulo «escatológico». Empresa complicada, por lo que aquellas glosas han quedado como eran, solo con alguna aclaración añadida, pero más en su estado de anotaciones que como textos acabados. No siendo un obstáculo para la comprensibilidad, son si acaso un signo de incompletud que, en filosofía igual que en muchos otros campos, no parece algo de lo que debamos avergonzarnos.

El resultado no es un volumen de divulgación filosófica destinado al gran público; pero tampoco es mero documento de un recorrido teórico dirigido exclusivamente a los expertos o incluso a los biógrafos, míos o del pensamiento débil. Como se verá en el desarrollo de los capítulos y en el desarrollo de los temas, el significado del itinerario que se presenta es ya en sí mismo, igual que el título general de la obra, una paradoja, que podría resumir de la siguiente manera, retomando también uno de mis temas, el de las comillas, en el que se demora uno de los capítulos de Glasgow: de la «realidad» a la realidad. En efecto, como he intentado aclarar también añadiendo en el apéndice algunos textos escritos de esos mismos años, el propósito inicial del decir adiós a la realidad «dada» –planteando ante todo el problema del cómo se da (Heidegger: *Es gibt – Es, das Sein, gibt)*, en dirección a una consumación de la objetividad en cuanto efecto del dominio– ha ido concretándose en una forma de segundo «realismo», que reconoce las dificultades de ese decir adiós. Si se quiere, el itinerario al que aludo es el mismo de la noción de posmodernidad, que no por casualidad, desde el inicio, sus críticos marcaron con el membrete de ideología peligrosa, cercana a las ilusiones del neocapitalismo triunfante. Estas críticas, aunque demasiado a menudo concitadas por un «modernismo» que continúo considerando de inspiración dogmáticamente racionalista (como me parece que es el caso en Habermas), tenían sin duda sus razones. Si debiera precisar un momento de cambio, de crisis, o de replanteamiento por lo que a mí se refiere, señalaría la segunda edición de *La società trasparente* (2000), con el capítulo final sobre los «límites de la desrealización». Igual que gran parte del trabajo filosófico –si puedo hablar así– que he llevado a cabo desde los años del primer libro sobre Aristóteles (para mí se trataba entonces de encontrar un pensamiento cristiano que no fuera ni puramente regresivo –metafísica clásica...– ni sometido a una modernidad puramente «liberal»; era la vía del «catocomunismo» que no he dejado nunca de frecuentar), también este giro más allá de lo posmoderno estuvo motivado por un punto de vista ético y político a la

vez, si se quiere «impuramente» ideológico; respondía a acontecimientos en absoluto internos a la especulación filosófica, se inspiraba en o reaccionaba ante la nueva situación determinada en Italia (y en Europa) por la victoria electoral de movimientos y personajes nacidos y crecidos con la toma del poder por parte de los medios, la televisión sobre todo. La posibilidad de que el peso de la «objetividad» se aligerara de un modo casi natural (por efecto de la tecnología, en definitiva) por el triunfo de las imágenes (si tienes un televisor en casa, es como si tuvieras la fuente de la verdad; pero si tienes veinte, eres más libre, eres como el superhombre de Nietzsche que elige su propia interpretación) se revelaba cada vez más como un sueño *ausgeträumt,* una ilusión perdida. Paralelamente a estos «eventos externos» –la política, la sociedad de masas y sus cada vez más visibles defectos–, la polémica recurrente sobre las opciones políticas de Heidegger en los años del nazismo[1] representaba otro móvil «realista» que debía pesar cada vez más también en el plano de la teoría. No me satisfacía la respuesta de Rorty a Farías y colegas: decidiendo estar con Hitler, en 1933, Heidegger se comportó como un *son of a bitch,* tomó una decisión moral condenable; pero era como si Einstein hubiera aceptado el carnet fascista: no contaminaba en absoluto la validez de la teoría. Un asunto, eso del nazismo de Heidegger y de las discusiones suscitadas por libros como el de Farías, que pesaba doblemente para la cuestión del realismo. Por un lado, traía a la memoria la realidad dentro de la cual están las teorías filosóficas y que no pueden no tener en cuenta; por otro, me parecía que desmentía también la tranquilizadora tesis de Rorty, según la cual podía distinguirse entre validez de una filosofía y decisiones moralmente reprobables de su autor. Además, Rorty concebía la filosofía como una «redescripción», que tenía más o menos la «validez» de una novela, en el fondo «solo» una interpretación. Pero a mí no me parecía que la filosofía y quizá tampoco la misma ciencia fueran conocimientos objetivos de la «realidad» existente ahí afuera, que pudieran separarse de la orientación existencial del filósofo o del científico. Por tanto, realismo en lo que se refería a tomar en serio la situación política del filósofo; antirrealismo si se trataba de admitir que la filosofía puede ser válida como teoría independientemente de las decisiones existenciales del autor.

El resultado de estas dos líneas de reflexión –que ciertamente ahora me parecen más homogéneas de lo que posiblemente lo eran en la época– fue, por un lado, la pérdida de la ilusión «tecnológica» sobre la dimensión liberadora del triunfo de las imágenes como factor de alivio del carácter apremiante de lo «real»; por otro, la confirmación de la

convicción constante de que la filosofía no podía no comprometerse en las luchas históricas, aun a costa de clamorosos errores: pensaba, por ejemplo, que –aparte de un hombre como Cassirer, rico exponente de la élite hebrea alemana casi «naturalmente» liberal y moderado– los grandes pensadores de los años veinte y treinta por lo general habían tomado partido: frente a un Heidegger nacionalsocialista, había un Lukács y un Bloch estalinistas. Pensando en el famoso seminario de Davos de 1930, en el que se habían enfrentado el neokantiano Cassirer y el existencialista (no todavía nazi) Heidegger, sabía que me habría puesto del lado de Heidegger, montañés de la Selva Negra y en el fondo exponente de aquel proletariado alemán arruinado por la inflación, que anhelaba alguna forma de rescate. Ninguna simpatía por la opción nazi de Heidegger, obviamente. Pero total comprensión por su decisión de alinearse. Incluso en nombre de una errónea autointerpretación; Heidegger había visto correctamente las cosas al pensar la situación de su época como un encuentro entre potencias dominadas todas por el frenesí de la técnica, en versión capitalista o «comunista». Solo que, cediendo a una mitología tardoclasicista y prerromántica, creyó que Alemania, precisamente por su relativo atraso (evidente a finales del siglo xviii; mucho menos evidente en el xx) pudiera representar el lugar de una nueva Grecia presocrática, premetafísica (como en los sueños del joven Nietzsche) y, por tanto, alternativa a la civilización del cálculo, de la racionalización, de la *totale Verwaltung,* de la que hablaba también la Escuela de Frankfurt. (Por otra parte, lo que me impresionaba ya entonces en Adorno era su evidente convicción de que el nazismo no había acabado, que solo se había reencarnado en la sociedad de masas estadounidense. Una postura en el fondo no muy alejada de Heidegger.)

Lo cierto es que simpatizaba con Heidegger también y sobre todo por su antinorteamericanismo; sintiéndome no obstante próximo precisamente por esto a la izquierda, a los frankfurtianos. Y fiel también a la inspiración «vanguardista» del Heidegger de los años diez, inspiración que, como se ve también por algunas páginas de los textos aquí publicados, sigue siendo el punto de referencia de toda crítica «interna» del heideggerismo, punto en cuyo nombre reivindico la legitimidad de una lectura «de izquierdas» de ese pensamiento: hablo de derecha e izquierda ante todo por analogía con las vicisitudes de la escuela hegeliana, pero no sin una específica alusión al significado político actual de los términos.

Es muy posible que el énfasis con el que yo insistía en la decisión heideggeriana de comprometerse políticamente, incluso con el desastroso resultado que conocemos, fuera

una forma de apología *pro domo mea,* ya que entretanto me había ido involucrando por mi parte en un compromiso político –que continúo considerando moralmente más válido que el de Heidegger, y espero no totalmente abocado al desastre (aunque aquí son lícitas muchas dudas). Un compromiso que no interpreto ni de lejos en el sentido «tranquilizador» que veo en el juicio de Rorty sobre el nazismo de Heidegger. No soy un «científico» que, habiendo merecido la estimación de sus conciudadanos por los resultados de su trabajo, se pone al servicio de la comunidad presentándose a las elecciones. En todo caso, estar en política como parlamentario y miembro (independiente, por otra parte) de un partido cuyos programas e iniciativas comparto, me ha obligado, además, a medirme con la realidad: ¿entre comillas o no? Exactamente, con el problema de las comillas. En el sentido de que lo que realmente cuenta, y que constituye un problema tanto para el filosofo como para el político, es decir, en última instancia para todo aquel que vive en una sociedad, es el salto que propiamente exigen e implican las comillas. Salto significa decisión, ruptura, a menudo conflicto. Un choque con la realidad, por tanto, y no disolución, triunfo de la imagen, consumación pacífica del carácter categórico de lo dado. Las comillas son más resistentes de lo que cabría esperar. Pero el objetivo, el fin hacia el cual mirar es siempre el mismo: liquidar la realidad con las comillas, la pretendida naturalidad y el supuesto carácter definitivo de lo que es, de lo «dado», comenzando por descubrir quién es el que da. *Es, das Sein, gibt.* De modo que, para Heidegger, quien da, en el dar(se) de la realidad, es el Ser. Solo que el Ser no es el Dios de la tradición metafísica, y, por otra parte, tampoco el Dios del Evangelio es algo de esta índole. El Ser no es lo que es (y no puede no ser), sino que es evento, aquello que «se da». Tampoco el Dios cristiano es lo que es y ante lo cual yo estoy en posición de pura contemplación pasiva; si es Gracia, implica activamente a quien la recibe. El darse del Ser es por cierto también don. Pero si no ha de ser pensado como el *objectum,* eso que está frente a mí y se me impone, no puede sino acontecer como un evento que me implica y que yo contribuyo a determinar. Interpretación, y no reflejo especular, es lo que la hermenéutica y la analítica existencial de Heidegger en *Ser y tiempo* han sacado a la luz –no «revelado» como algo que se contempla y se constata. Como se verá de forma más articulada en los diferentes capítulos de este libro, y en el paso de las lecciones de Lovaina a las de Glasgow, la novedad, aunque sea relativa, está en acentuar el sentido emancipador de la hermenéutica. Entendida no solo como *koiné* hermenéutica, es decir, el hecho más o menos general de admitir que la experiencia de la verdad es asunto de

interpretación, sino también como radicalización de la implicación del intérprete mismo en el proceso (también esto es interpretación, según la cláusula de la frase de Nietzsche que tomo como guía) y, por tanto, en la historia del Ser como proceso que solo puede interpretarse como progresiva disolución de la objetividad. Una hermenéutica radicalmente pensada no puede ser más que nihilista, es decir, pensamiento débil, ejercicio de interpretación legitimado por el «hecho» de que el Ser no se da (ya) como objetividad. ¿Es un «hecho»? Sí, pero en el sentido literal de la palabra, en un sentido viquiano, podríamos decir. La historia (del Ser) en la que estamos arrojados es la historia del nihilismo, es decir, de la metafísica y de su progresiva disolución, elocuentemente narrada por Nietzsche y reanudada por Heidegger, una historia que no podemos pretender mirar desde fuera (no olvidemos los orígenes de la hermenéutica y la herencia de Dilthey, decisiva para Heidegger), porque formamos parte de ella y la constituimos mientras de ella hablamos.

No es extraño que, en un determinado momento de este itinerario, la hermenéutica se (me) haya ido configurando como una, o la, filosofía de la praxis, el término que Gramsci aplicaba al pensamiento de Marx. Filosofía de la praxis que, como he sugerido en uno de los ensayos puestos en el apéndice del libro, se encontraba todavía expuesta al peligro de disolverse en fundamentalismo metafísico, en la medida en que (y siempre y cuando) pensara en una verdad en cuyo nombre iba a desenmascarar las ideologías y las formas de la falsa conciencia. Lo que Marx y el marxismo han llamado crítica de la ideología, Heidegger lo concibe y practica como crítica de la metafísica, es decir, crítica del supuesto carácter definitivo de la verdad. El porqué de la ideología, en Marx, es relativamente claro: privilegios, voluntad de conservarlos y de ampliarlos, división de clases, dominio del hombre sobre el hombre. ¿Y en Heidegger? ¿Cómo nace la metafísica?

No hay en Heidegger ninguna pretensión de remontarse a los orígenes, pensándolos, además, como estructuras auténticas por ser originarias (mientras que en Marx hay una especie de fe en la igualdad inicial, rota por la acumulación originaria...). El «siempre ya» que se repite tan a menudo en *Sein und Zeit* es una expresión que hay que tomar en serio: la metafísica no nace (aunque Heidegger, precisamente en coincidencia con su «error» nazi, parece pensar en un mundo premetafísico, la *Frühe* de los presocráticos, del que no obstante huye de inmediato).[2] La reconocemos no porque tengamos presente un modelo alternativo, sino porque produce los efectos de negación de la libertad que

Heidegger vive con la vanguardia de principios del siglo xx. Por otra parte, toda la ontología heideggeriana es una «ontología negativa», o, mejor aún, «suspensiva»: no tenemos ninguna experiencia del Ser como tal, nos hallamos siempre ya dentro del nihilismo (la historia en la que «del Ser como tal ya no queda nada»): los entes aparecen en cuanto el Ser se oculta o permanece en suspenso. Pero ¿querrá decir esto que sería «mejor» que el Ser se diera como tal y no dejara aparecer los entes? Vemos claramente que esta pregunta no tiene sentido. No olvidarse del Ser dejando que los entes ocupen su lugar significa solo suspender el ente en su pretensión de indiscutibilidad.

En esta lectura «de izquierdas» de Heidegger hay mucho de herencia cristiana, suya y mía: la idea de una *parusía* que deja subsistir la historia precisamente en cuanto se suspende y que, sin embargo, le da sentido y la orienta. Pero hay más, creo. También aquí con una cierta analogía entre Heidegger y su intérprete. Tras la desafortunada aventura nazi, como se sabe, Heidegger desarrolló su reflexión casi exclusivamente meditando sobre la poesía y sobre las palabras epocales de la *Frühe* premetafísica, en términos a menudo tan cargados de aura que hacían poco comprensible su mensaje (una costumbre al estilo hermético y oracular que cierta filosofía reciente cree que debe imitar, por lo general con resultados más bien grotescos). En suma, tras haber tocado la política de cerca y sufrido una grave decepción, pareció darse cuenta de la imposibilidad de imaginar cualquier orden histórico después de la disolución de la metafísica de la presencia. En cuanto a su (¿modesto?) intérprete, la analogía consiste en lo siguiente: las venturas y las desventuras de la izquierda, en Italia y en Europa, parece que pueden leerse, por lo menos filosóficamente o, si se quiere, religiosamente, como una vocación a la anarquía que no se adapta a formularse en programas histórico-políticos determinados. Podemos quizá hablar de reformismo frente a revolución. Puede parecer una exageración presuntuosa, pero no es inverosímil leer las vicisitudes de la izquierda política italiana y europea en los términos de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* [Buenos Aires, Losada, 1963]: hasta ahora toda conquista del poder por parte de fuerzas de la izquierda ha dado lugar siempre a una «recaída en lo práctico-inerte», a un retorno al orden –propietario, bancario, atlántico. Sabemos que estos resultados desastrosos de lo que se nos ha ido mostrando como «revolución» –desde la soviética a la china, y luego, *si licet,* a nuestras experiencias reformistas, hasta llegar al mismo proyecto de la Unión Europea, que parecía al comienzo una forma de realizar un socialismo con rostro humano– no son signo de una esencial incapacidad de la humanidad de construir una sociedad más justa;

podríamos incluso señalar detalladamente las fuerzas históricas (¿la «reacción al acecho»?) que han llevado al fracaso de estos experimentos. Y, sin embargo, es casi una fatalidad que la repetición de tales fracasos se interprete también como signo de una necesidad esencial. La idea de anarquía con que concluye el curso de Glasgow, y que recobra y generaliza las ideas de un gran libro sobre Heidegger de un filósofo desaparecido demasiado prematuramente (Schürmann),[3] no es una profesión de fe metafísica: es solo el resultado de una meditación sobre la praxis posible aquí y ahora, pero también una especie de «aplicación» de la ontología negativa heideggeriana; ontología que, con un nuevo aspecto que acaba siendo paradójico, parece volver a la *Stimmung* existencialista del primer Heidegger. La perspectiva «política» que se abre a partir de la ontología hermenéutica y del nihilismo heideggeriano no es la de un borrador de programa con el que empezamos alegremente y con la convicción «positiva» de los constructores: como dice Benjamin en *Tesis de filosofía de la historia,* lo que inspira a los revolucionarios no es la visión del mundo feliz que construirán para sus descendientes, sino la imagen de los antepasados esclavizados. ¿Espíritu de venganza? No, más bien la conciencia de que el darse del Ser implica una vez más proyectualidad y, por tanto, voluntad de cambio, conflicto. Vida, en el fondo.

1.
Efecto Nietzsche

Si me propongo exponer una serie de reflexiones filosóficas sobre (el fin de) la realidad, es porque considero –siento, tengo la impresión que no me parece infundada– que justamente en relación con ciertos resultados de la filosofía de hoy, resultados no marginales o simplemente de escuela, se deja sentir una especie de *Notschrei,* si no un grito, por lo menos una exclamación de impaciencia, una especie de deseo difuso de realismo (o, a mi parecer, una tentación de realismo). A esto aludían los diversos significados que, en la presentación originaria de estas lecciones en la «cátedra cardenal Mercier» de Lovaina, había vinculado al título *De la réalité, de realitate,* al modo latino; de la realidad, por favor; de la realidad hacia... Frente a las salidas nihilistas de la hermenéutica, que considero implícitas en gran parte de las orientaciones filosóficas actuales, se oye una exigencia de realidad. Hablo, por tanto, de realidad también porque creo responder así a una pregunta generalizada. Esta es, por otra parte, la única manera en que la filosofía puede «fundarse en la experiencia», como a menudo ha pretendido hacer creyéndose por esto obligada a remitirse a los «datos» más elementales de las sensaciones. La experiencia a la que la filosofía ha de responder, y corresponder, es solo la pregunta por la que se siente –con toda la imprecisión que eso comporta, pero no era menor la imprecisión de la experiencia «pura» de los empiristas– interpelada.

No creo que las conclusiones nihilistas de la hermenéutica sean simplemente un malentendido que haya que disipar. Más bien tengo la convicción de que, precisamente por estar orientada a estas conclusiones, la hermenéutica es la filosofía de nuestra época, en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo. Por lo que no pretendo de ningún modo responder a la necesidad de realismo «liberando» a la hermenéutica de la acusación, o de la sospecha, de nihilismo. No me propongo ningún retorno a la realidad, a los fundamentos, a la solidez de una ontología con los pies en la tierra, contra los peligros del irracionalismo difuso, como según creo que sucede en ciertos retornos actuales a la fenomenología, combinada bien con la atención a las ciencias cognitivas, bien con el interés por una ética y una teología de inspiración levinasiana,[4] o en aquel

«pensamiento trágico»[5] que junta la dialéctica negativa de origen frankfurtiano con una lectura de Heidegger como teólogo apofántico, o en fin en el neokantismo de un Apel o un Habermas. Pienso más bien en un movimiento de despedida, de separación, de disolución o debilitamiento de la realidad, que veo dibujándose en muchos aspectos de la cultura contemporánea, y que, a mi entender, la filosofía solo puede intentar interpretar orientándolo hacia resultados emancipadores. No hablaré, por tanto, contra el nihilismo del pensamiento y de la cultura actual, sino a favor de una más explícita aceptación del mismo como vocación (también en sentido religioso) de nuestra época y como específica *chance* suya de emancipación.

El primer paso que me propongo dar lo doy, como dice el título, bajo el signo de Nietzsche. Nietzsche hace aquí acto de presencia no como «objeto» de la historiografía filosófica, con todos los problemas que sus textos siguen planteando a los historiadores. Sin exagerar el sentido de esta referencia a la terminología heideggeriana, diré que quiero leer a Nietzsche no de un modo *historisch,* sino de un modo *geschichtlich,* y en definitiva, *geschicklich*. Donde, como es posiblemente oportuno recordar, la lectura *historisch* sería justamente la dirigida a una estimación filológica del sentido de los textos nietzscheanos; estimación que a los ojos de la hermenéutica parece por lo menos problemática, si no está motivada por un propósito histórico en sentido activo (en el sentido de la *res gesta,* o *gerenda:* qué busco en Nietzsche y por qué), que no puede desarrollarse auténticamente (por lo menos con la debida seriedad) a no ser intuyendo también en él un aspecto de destino *(Geschick).* En otros términos: sé muy bien que son muchos los problemas filológicos abiertos sobre el sentido de los textos de Nietzsche, y no pretendo aquí empeñarme en sostener con discusiones detalladas que este sentido es necesariamente el que yo encuentro en ellos.[6] Si se quiere, lo que pretendo hacer es «servirme» libremente de algunos textos de Nietzsche para interpretar nuestra (o quizá mi) situación presente y, circularmente, servirme de esta lectura de la situación para interpretar esos mismos textos. Al hacerlo así, creo estar en consonancia con la explícita ambición de Nietzsche, que quería ser el profeta del siglo que había de venir. Es propio de las profecías que solo se las comprenda a medida que se realizan. Añadamos que Nietzsche se sentía profeta también en el sentido de *Fuersprecher,* abogado y portavoz, de un proceso, el eterno retorno de lo mismo, que según él estaba ya en acto desde siempre. Como espero poder mostrar con mayor claridad en el desarrollo de mi exposición, el hecho de hablar solo en nombre de lo que ya sucede es otro carácter

específico de la ontología nihilista en la que debería desembocar explícita y coherentemente la hermenéutica.

Pero, ante todo: ¿por qué, y en qué sentido, la hermenéutica debe desembocar en una ontología explícitamente nihilista?[7] Es lo exigido, de un modo algo paradójico, por la contradicción que Nietzsche mismo anota en un famoso fragmento de sus apuntes póstumos: «No hay hechos, solo hay interpretaciones». Y añade: «Y también esto es una interpretación».[8] Si la hermenéutica actual no acaba en una explícita ontología nihilista, se olvida justamente de esta conclusión decisiva y se expone a la justa acusación de autocontradicción performativa con la que los realistas han creído siempre poder liquidar el nihilismo, lo mismo que el escepticismo.

Si la tesis de la hermenéutica más radical (pero también, simplemente, más coherente, por lo menos en la medida en que no decida quedar reducida del todo a una disciplina técnica, al arte de la exégesis) puede resumirse en esa frase de Nietzsche, es evidente que el enunciado no podrá presentarse como descripción de un hecho, como una proposición metafísica sobre la realidad, que estaría «objetivamente» constituida por interpretaciones y no por hechos. Me parece innegable, ante todo, que la hermenéutica como filosofía general –en el sentido adquirido por lo menos a partir de Heidegger y de Gadamer– solo puede formularse de acuerdo con la sentencia de Nietzsche. No es nada evidente, más bien es sumamente discutible que la famosa frase de Gadamer, en *Verdad y método,*[9] *«Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»* («El Ser que puede ser comprendido es lenguaje») se refiere únicamente a la clase de Ser que puede ser comprendido, esto es, a los objetos de las «ciencias del espíritu» (podríamos decir: las formas simbólicas, las formaciones espirituales como textos, instituciones, etcétera). Gadamer no ha avalado nunca explícitamente una interpretación nihilista radical de esta frase[10] ni, en general, de la ontología hermenéutica; pero el conjunto de su pensamiento autoriza por lo menos esta interpretación, en la medida en que no es posible ciertamente atribuirle una actitud de tipo kantiano o diltheyano, que separaría el ámbito de la comprensión interpretativa, del *Verstehen,* del de la explicación científico-experimental. Gadamer tiene razón en querer mantener una cierta diferencia entre el lenguaje de las ciencias positivas y el de las ciencias del espíritu (que según él está más directamente ligado al lenguaje cotidiano).[11] Pero sigue siendo verdad que, según él, toda experiencia solo es posible en el horizonte del lenguaje, y, por tanto, de la comprensión. La experiencia, todo tipo de experiencia, es posible porque «somos un diálogo» (Hölderlin), porque heredamos una lengua natural

que constituye nuestra precomprensión del mundo. Del mundo, subrayémoslo, y no del Ser, ya que sería imposible pensar que la precomprensión sea algo anterior al Ser. El Ser –el del mundo, el de nosotros mismos– solo se da en la comprensión (y) en el lenguaje. La tesis según la cual el Ser, que puede ser comprendido, es lenguaje no puede, por tanto, aplicarse solo al ámbito de las ciencias del espíritu. Si la experiencia solo es posible sobre la base de una apertura previa, que según Heidegger y Gadamer es la del lenguaje, habrá que decir que cualquier «hecho» es producto de una interpretación.

Aunque esta conclusión no se encuentra explícitamente en la obra de Gadamer, puede decirse que después de él y después de Heidegger la distinción diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, que implicaba también (y quizá necesariamente, en aquel marco conceptual) la superioridad metódica de las primeras –ya que el modelo nomotético de ciencia es dominante en Dilthey, y es probablemente una herencia directa kantiana–, ha quedado totalmente destruida: las ciencias de la naturaleza se desarrollan solo en el horizonte del lenguaje que se ha heredado naturalmente con la misma constitución histórica de nuestro ser-en-el-mundo, esto es, dentro de aquella apertura previa que condiciona toda experiencia y que, por tanto, constituye su ineludible carácter interpretativo.

Interpretación significa, en *Ser y tiempo,* propiamente esto: poder acceder al mundo en virtud de una precomprensión que nos constituye y que se identifica con la herencia de nuestra lengua histórico-natural. Podría decirse que no estamos tan lejos de Kant, con la diferencia de que aquí se ha disuelto del todo la creencia kantiana en la estabilidad «natural» de los a priori. Como se sabe, para Kant toda experiencia de las cosas es posible gracias a un «equipamiento» del que dispone el sujeto naturalmente: todos los seres racionales finitos experimentan el mundo según las formas a priori de espacio y tiempo, y lo ordenan según categorías (como la de sustancia, causa y efecto, etcétera) iguales en todos, y de ahí la universalidad y la «objetividad» de nuestros juicios y de los saberes. Pero este sujeto trascendental de Kant no es un sujeto verdadero, como ya observó Dilthey y como corrobora continuamente Husserl en su *La crisis de las ciencias europeas;* es solo el correlato del objeto de las ciencias. En cierto sentido, precisamente en cuanto la experiencia es posible solo por los a priori de que dispone el sujeto «antes» de encontrarse con el mundo, puede decirse que ya hay en Kant un preludio de hermenéutica. Pero el *Dasein* heideggeriano (es decir, el hombre en cuanto existente) está constituido por una precomprensión radicalmente finita, *geworfen,*

arrojada en lo concreto de una condición históricamente determinada; por tanto, no es portador de una razón humana siempre igual. No olvidemos que lo que separa a Heidegger de Kant es el nacimiento de la conciencia histórica del siglo xix, y sobre todo la aparición de la antropología cultural, no menos que los síntomas del «ocaso de Occidente» y de su fe en sí mismo como centro y criterio de todo auténtico humanismo.

Volveré más adelante sobre las implicaciones ontológicas de la *Geworfenheit* heideggeriana. En cuanto a Nietzsche, su pensamiento puede verse como una etapa todavía provisional en el camino que conduce del sujeto trascendental de Kant al *Dasein* históricamente arrojado de Heidegger. Es lo que he querido dejar claro con los títulos de los dos primeros capítulos de este libro: para Nietzsche, el mundo verdadero se ha convertido en una fábula (según otro famoso pasaje de su obra tardía *El crepúsculo de los ídolos)*,[12] esto es: en su pensamiento, la radicalización del carácter siempre finito y deyecto de la comprensión da lugar por ahora solo a un relativismo que se limita a destruir, sin superarlo en realidad, el naturalismo positivista. Según el largo fragmento juvenil *Sobre verdad y mentira en un mundo extramoral,*[13] el «conocimiento» no es más que el resultado de la creación de metáforas por parte de un sujeto que carece en sí mismo de una estructura estable y que está constituido por una móvil jerarquía de pulsiones. Se trata de una actividad siempre subjetiva, aunque Nietzsche –que en esto es tributario del naturalismo positivista– no renuncia a señalar el instinto de supervivencia como base de la actividad del conocer. Este motor de base no garantiza, sin embargo, una estabilidad comparable a la de la razón kantiana. Como, en las condiciones naturales, la supervivencia depende siempre de la lucha entre los seres vivos, las metáforas creadas por la actividad del conocimiento son siempre diferentes y, como dice también el fragmento juvenil, se estabilizan solo de un modo provisional, en conexión con las configuraciones de las relaciones de dominio, tanto del exterior como del interior del sujeto. No hay modo alguno de fijar de una vez por todas las metáforas «más favorables» a la supervivencia, por lo que la referencia a este impulso «natural» no permite llegar a ninguna unidad. La naturaleza de Nietzsche no es la de Kant, que todavía podía ejercer de fuerza divina capaz de inspirar la creatividad del genio artístico. Es solo la naturaleza madrastra de Schopenhauer, dominada por la lucha de todos contra todos. Además, tampoco el instinto de supervivencia es algo insuperable y definitivo: en los apuntes del último periodo, Nietzsche (volviendo en cierto sentido a su schopenhauerismo juvenil) considera el arte propiamente como una capacidad de

elevarse también por encima del impulso de supervivencia. Aunque en muchos aspectos enraizado todavía en un marco naturalista de sello positivista, y aun a costa de muchas contradicciones que quedarán abiertas hasta el final, el perspectivismo de Nietzsche no permite referirse a ningún «principio de realidad».[14]

También estas contradicciones de la filosofía nietzscheana, cruz y delicia de los intérpretes, son proféticas, como lo es también su disolución del kantismo. En el sentido de que, en lo que he pretendido llamar la «*koiné* hermenéutica» del pensamiento actual –o sea, el casi general acuerdo sobre el carácter interpretativo de la experiencia (y) de la verdad–[15] no se va por lo general más allá de las conclusiones problemáticas de Nietzsche: el conocimiento no es más que interpretación; y también esto es una interpretación, pero esta conclusión no da lugar, excepto en Heidegger, a los desarrollos que merecería. La ontología nihilista que se anuncia en Nietzsche, en estas condiciones, apenas es poco más que un nihilismo implícito, dando lugar a actitudes relativistas e irracionalistas que, por reacción, estimulan la necesidad –que llamaría neurótica– de una vuelta al «realismo». En la forma que hoy es más popular, el perspectivismo de inspiración (también) nietzscheana se presenta como una reanudación del pragmatismo que considera más o menos insuperable la referencia de las múltiples interpretaciones al marco, no histórico en el fondo, del instinto de supervivencia.[16]

No sin cierta circunspección, sin embargo, uso el término «neurótico» para connotar la necesidad de volver al realismo que siento difundida en la mentalidad contemporánea. Sería difícil justificar aquí el empleo de este término en toda su amplitud y su especificidad, por lo menos en la medida en que parece remitir necesariamente a la idea de un estado «normal», es decir, de nuevo, a algo que funcionaría como «principio de realidad». Una observación así puede, entre otras cosas, dar a entender la dificultad, que no pudo evitar el mismo Nietzsche, de sustraerse al lenguaje y a la actitud de la metafísica «objetivista». Sin detenerme más en este problema, que no es solo terminológico, diré que uso el adjetivo «neurótico» sin ninguna pretensión de rigor, asumiéndolo en un sentido impreciso pero común, para indicar que las raíces de la necesidad de realismo arraigan, en mi opinión, más en un malestar psicológico que en una exigencia estrictamente cognoscitiva. Es decir, no es que se invoque un retorno al realismo para estar, frente al nihilismo perspectivista de Nietzsche (y de buena parte del relativismo actual), en correspondencia con un cierto orden real. De hecho, también entre los «realistas» se encuentra a menudo una compleja mezcla de argumentos

«fundacionales» (reivindicación de la magnitud «objetiva» de las percepciones, de la insuperable pasividad de la intuición sensible, etcétera) y de argumentos *ad hominem,* retórico-persuasivos, que frecuentemente apelan a las consecuencias inaceptables del nihilismo hermenéutico, en cuanto este abriría el camino a la disolución de toda moral (si Dios ha muerto, todo está permitido) y, sobre todo, a un peligroso desprestigio de las ciencias experimentales. Tal mezcla de argumentos descriptivos y de argumentos histórico-morales se encuentra a veces también en los pensadores hermenéuticos: incluso *Verdad y método* de Gadamer puede parecer una reivindicación del carácter interpretativo de la experiencia, fundada no obstante en la descripción fenomenológica «objetiva» de sus auténticas estructuras. Lo mismo vale, naturalmente, para la analítica existencial de *Ser y tiempo,* que no obstante, en el desarrollo del pensamiento heideggeriano, se revela cada vez más claramente como la escalera que debe dejarse caer después de haberse subido uno al pajar.

Nos encontramos de nuevo frente a las contradicciones performativas, aparentes o reales, que Nietzsche explicita en la conclusión de su frase: «Y también esto es una interpretación». Lo que sucede –no en Heidegger, por cierto, y solo aparentemente en Gadamer, pero sí en gran parte de la *koiné* hermenéutica hodierna– es que se asume más o menos conscientemente la sentencia de Nietzsche –no hay hechos, solo interpretaciones– como una descripción del estado de cosas, como una tesis metafísica, por tanto. ¿Podemos ver aquí una confirmación de la dificultad –sobre la que Heidegger no dejó nunca de meditar– con que se encuentra el pensamiento al buscar un camino más allá del objetivismo metafísico? También a los que admiten que el conocimiento es interpretación, esto es, acceso al mundo con la mediación de una precomprensión, les resulta difícil adaptarse a la idea de que solo hay argumentos *ad hominem,* solo interpretaciones arriesgadas, responsables (pero no necesariamente irrazonables), históricamente situadas e inevitablemente «interesadas»; y esto sobre todo en un campo como la filosofía, que no es nunca una «ciencia normal» en el sentido kuhniano del término.[17]

La actualidad del nihilismo perspectivista de Nietzsche –que no por casualidad constituye el tema del capítulo final de *Conocimiento e interés* de Habermas, un libro que puede considerarse una especie de introducción (aunque sea también polémica) a la *koiné* hermenéutica actual– puede documentarse cómodamente en un texto, más reciente que el habermasiano y de proveniencia «analítica», como *Mind and World* de John

McDowell, de 1994.[18] Este texto es sumamente significativo no solo por la claridad y el rigor de exposición, sino sobre todo porque, en mi opinión, muestra: (a) la legitimidad de una hermenéutica de signo nietzscheano para una sensibilidad también «analítica» como la del autor; (b) la persistencia de un prejuicio metafísico-descriptivo que impide seguir hasta el fondo (y, según entiendo yo, con Heidegger) las implicaciones de la verdad de la hermenéutica para la filosofía misma («también esto es una interpretación»).

McDowell encuentra que la relación entre mente y mundo tiende a presentarse –en los autores que examina y discute, por un lado, Donald Davidson y, por otro Gareth Evans, como ejemplos emblemáticos de actitudes teóricas ampliamente difundidas– como una oscilación entre dos polos opuestos, uno referible al «coherentismo» de Davidson, y otro que se refugia en lo que, con Sellars, McDowell llama «el mito de lo Dado».

> Tenemos la tendencia a caer en una oscilación intolerable: en una de sus fases, nos abandomanos hacia cierto coherentismo que no puede darle sentido a la idea de que el pensamiento tenga que ver con la realidad objetiva; en la otra fase, reculamos hasta el punto de recurrir a lo Dado, lo cual luego resulta que no nos sirve para nada *(Mente y mundo,* págs. 63-64).

El carácter «intolerable» de la oscilación no se discute ulteriormente en la obra ni se explica (¿quizá porque también podría hablarse de «neurosis»?). Para entender por qué el coherentismo no puede valer de por sí como preferible hay que tener en cuenta las razones que McDowell presenta en las páginas anteriores del libro, y que pueden resumirse de la siguiente manera: el coherentismo no hace justicia a la experiencia de no arbitrariedad que hacemos en el conocimiento de lo real. Y, en todo caso, como muestra el autor en la discusión, el coherentismo de Davidson –para quien una creencia solo puede «probarse» mediante otra creencia, mientras que la percepción sensible solo puede producir «efectos»– se limita a aislar un mundo de causas-efectos (físicos, neuronales, etcétera) del mundo de las creencias independiente de aquel. Obsérvese que, como escribe McDowell,

> según Davidson la experiencia [o, podríamos decir, la percepción] resulta causalmente relevante para las creencias y los juicios de un sujeto, mas no tiene interés a la hora de otorgar a estas creencias y juicios el estatus de justificados o probados [...], nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia *(ibid.*, pág. 52).

Lo cual significa que «la idea de Davidson es que no podemos trasladarnos fuera de nuestras creencias» *(ibid.*, pág. 54). Del mito de lo Dado, que McDowell analizará

examinando una obra de Gareth Evans,[19] se sale, según el autor, mediante una refutación de la idea de formación del concepto por la vía de la abstracción, que se remite a las observaciones de Wittgenstein sobre el lenguaje privado. Analizando las consideraciones de Wittgenstein, en particular su noción de definición ostensiva privada, McDowell muestra que la idea de que el concepto puede formarse por abstracción de experiencias singulares la rechaza acertadamente Wittgenstein sobre la base del principio según el cual «la mera presencia de algo no puede ser el fundamento de nada» en el plano de los conceptos y de los juicios *(ibid.*, pág. 58). Lo Dado está siempre dado, en su modo de presentarse fragmentario y puntual, a una persona particular. (Una observación que podría desarrollarse, de forma distinta de como hacen Wittgenstein y el mismo McDowell, en la dirección heideggeriana y derridiana de una deslegitimación más general de la presencia y de su pretendido carácter categórico ontológico.) Si entiendo bien la tesis de McDowell, para poder ser fundamento de enunciados y de juicios, el dato ofrecido por la mera presencia constatada en la sensación y eventualmente asumido en la definición ostensiva privada tiene necesidad de ser subsumido en una red discursiva que solo puede provenir de una actividad espontánea del sujeto.

Espontaneidad es un término explícitamente kantiano. Para poner fin a la oscilación estéril –e «intolerable»– entre puro coherentismo y mito de lo Dado, McDowell se remite efectivamente a Kant, aunque sea interpretándolo de un modo muy personal y no carente de equívocos. La oposición entre conceptos y datos, que se expresa sin estar mediada por la oscilación descrita, proviene en efecto de la diferencia radical que separa la espontaneidad de los conceptos de la receptividad y la pasividad de las sensaciones. Es, como se recordará, el problema que Kant pretende resolver con la doctrina del esquematismo, doctrina que McDowell, curiosamente, solo recuerda en su exposición en cuanto ofrece de la misma una especie de sucedáneo «aristotélico». Este olvido no es probablemente nada casual, ya que parece que McDowell entiende la espontaneidad del entendimiento y de la razón kantiana confundiéndola casi por completo con la libertad en el sentido de facultad de elección, de modo que, en ciertos pasajes de su texto, la aplicación de los a priori a los datos de la sensibilidad acaba pareciendo una iniciativa libre del sujeto que conoce. Leemos, por ejemplo, en la página 49: «Las capacidades conceptuales que se aprovechan pasivamente en la experiencia pertenecen a una red de capacidades para el pensamiento activo: una red que rige racionalmente las respuestas que tratan de comprender los impactos del mundo sobre la sensibilidad». Esta «red», que

ejerce las funciones del esquematismo kantiano, no está confiada al arbitrio del sujeto cognoscente, pero no es tampoco una dotación «natural» inmutable; McDowell recurre a la expresión de «segunda naturaleza», que usa remitiéndose a Aristóteles, con el resultado de orientar el kantismo en una dirección hegeliana. La red es una especie de sistema de formas a priori que están, sin embargo, históricamente cualificadas, y por esto McDowell las llama *Bildung,* cultura. Pero forma parte de «nuestro modo de actuarnos como animales», y aquí de nuevo la cercanía con el perspectivismo de Nietzsche, aunque solo implícita, es claramente visible. Sin continuar ya en la discusión de McDowell, me parece indudable que también en su caso, que he tomado como ejemplo del perspectivismo de origen analítico, estamos frente a una visión naturalista del carácter interpretativo de la experiencia que no madura en una asunción del nihilismo, precisamente porque, o en la medida en que, se concibe como una descripción «externa» de estructuras «dadas». No hay hechos, solo interpretaciones; por otro lado, no arbitrarias, porque están regidas por la lógica de la (segunda) naturaleza y, por tanto, como en Nietzsche, por la supervivencia. Pero que también esto sea una interpretación es una conclusión totalmente desorientada.

Resumiendo el sentido de este *excursus* para nuestro tema: el hiato inquietante que parece subsistir entre la espontaneidad de la razón y la pasividad de la sensibilidad puede ser superado si dejamos de pensar la naturaleza exclusivamente en los términos deterministas del cientificismo moderno; es naturaleza con todas las de la ley, un aspecto de nuestra naturaleza de animales racionales, el hecho de vivir siempre en un ambiente de cultura, de tradición, de *Bildung,* que para nosotros tiene el sentido y la dimensión de una segunda naturaleza. Los esquemas intelectuales que aplicamos a los datos de la experiencia sensible son maneras no arbitrarias de interpretar el mundo porque se conforman, precisamente, a esta segunda naturaleza que es la cultura (¿dominante?) de nuestra sociedad, la cual, no lo olvidemos, no es intangible, es decir, deviene históricamente. El carácter natural de esta segunda naturaleza, podríamos concluir, no consiste tanto en corresponder a una esencia inmutable de las cosas, como en el hecho más bien de que, *ça va sans dire,* se identifica con la naturaleza de los hechos conformes a las expectativas, a los usos, etcétera. Una conclusión que no es explícita en McDowell, pero que parece perfectamente acorde con todo su discurso, y de cuya fuerza persuasiva, por lo menos vistos los objetivos que se propone, puede legítimamente dudarse. Aunque,

en efecto, se trata de justificar con esta idea no mecanicista de la naturaleza el sentido de contraste que en todo caso está implícito en la experiencia del conocer y que, de este modo, haría que la pasividad de la experiencia sensible fuera menos irremediablemente heterogénea con relación a la espontaneidad de la razón, lo que al final habremos ganado es la idea de que la coacción y el contraste dependen de la fuerza con que los esquemas conceptuales propios de la cultura en la que estamos arrojados se imponen en todo nuestro encuentro con el mundo. Lo que afecta, en sentido literal, a nuestra sensibilidad como un dato externo e intratable no es más que la fuerza del espíritu objetivo hegeliano, o, en términos nietzscheanos, de la cultura dominante, «la voz del rebaño en nosotros». Una conclusión que no dudaría en compartir si no terminara aquí, es decir, si no permaneciera también ella sujeta a la contradicción performativa que la *koiné* hermenéutica de hoy parece no haber sabido superar.

Aunque por un camino más bien largo, volvamos a nuestro punto de partida nietzscheano: en efecto, no me parece que esta postura de McDowell –que me parece ejemplo también, por lo menos en términos muy generales, de otras posturas afines, como el neopragmatismo de Rorty o el «realismo interno» de Putnam– se aleje de la tesis nietzscheana según la cual no hay hechos, sino solo interpretaciones; se distingue de ella solo por una más explícita conciencia del carácter siempre social, e incluso autoritario, de la *Bildung* y de la tradición. Gadamer, respondiendo a las objeciones de Habermas,[20] ha suministrado por lo menos argumentos capaces de evitar la sospecha de tradicionalismo y autoritarismo: los horizontes históricos en los que se coloca siempre la experiencia de la verdad no están nunca cerrados –también esto sería un envaramiento arbitrario objetivo-metafísico, que da lugar precisamente al equívoco típicamente metafísico que es el relativismo. En cambio, los pensadores de tradición analítica como McDowell no parecen darse cuenta de que la naturalidad de su segunda naturaleza (o, asimismo, la naturalidad del mundo rortyano de la conversación, también «preferible» por razones de supervivencia) esconde siempre el problema de la configuración histórico-concreta de la *Bildung,* con sus aspectos conflictivos y de dominio; precisamente el problema de la historicidad efectiva del mismo pensador hermenéutico que impedía a Nietzsche detenerse en la «constatación» (objetiva) del carácter interpretativo del conocimiento. Por otra parte, con esta cerrazón ante la problemática histórico-concreta de la *Bildung,* los pensadores analíticos no hacen más que imitar una actitud ya muy presente en el segundo Wittgenstein, cuyos análisis del lenguaje se distinguen de un

Andenken de tipo hermenéutico[21] precisamente por la ausencia de dimensión histórica.

El «naturalismo» –moderado por la referencia a Aristóteles– de McDowell me parece, por tanto, un ejemplo del hecho de que, en definitiva, los pensadores de formación analítica que más cercanos están a la *koiné* hermenéutica –pienso aquí en Hilary Putnam, en Nelson Goodman, en el mismo Rorty, en Bas van Fraassen y en el más reciente *Scientific Perspectivism* de Ronald Giere (University of Chicago Press, 2006)– permanecen vinculados a una actitud parecida al perspectivismo nietzscheano entendido como una doctrina descriptiva de la estructura «real» de la experiencia. Hay buenas razones para pensar que Nietzsche mismo no desarrolló hasta el fondo las consecuencias de la observación final según la cual «también esto es una interpretación». Y, sin embargo, Nietzsche tenía una conciencia bastante clara de estas consecuencias, en la medida en que no se daba por satisfecho con el perspectivismo entendido como doctrina descriptiva del estado real de las cosas. Este, por lo menos, me parece que es el sentido de una de las más significativas páginas de *Así habló Zaratustra,*[22] la del discurso «El convaleciente» (en la tercera parte), en la que Zaratustra reprende a sus animales haber entendido mal la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Mientras los animales cantan gozosos «toda va, todo vuelve, eterna gira la rueda del ser», Zaratustra les reprueba agriamente porque han olvidado los esfuerzos que le costó su obra «de siete días», en el transcurso de la cual tuvo que morder y escupir la cabeza de la serpiente (habla de ello en un discurso anterior, «La visión y el enigma»). «Habéis olvidado –dice Zaratustra– mis esfuerzos terribles y habéis hecho de todo esto una canción de organillo». No me adentro aquí en una discusión detallada (por otra parte, *cf.* mi *El sujeto y la máscara)*, pero me parece claro que, sobre el tema del eterno retorno, aunque también sobre el tema muy cercano del perspectivismo, Nietzsche es perfectamente consciente de que su doctrina no es la descripción y la enunciación teórica de una estructura metafísica dada. Hay que morder la cabeza de la serpiente para «instituir» el eterno retorno. Para el tema que nos interesa aquí, la disolución de la realidad en la interpretación es también ella (un acto de) interpretación, que pone en juego la historicidad del intérprete, y no un descubrimiento o el salir a la luz de un error pasado que se desvelaría a partir de un conocimiento objetivo de los hechos. Los animales de Zaratustra se toman el eterno retorno demasiado a la ligera, exactamente como si se tratara de un espectáculo, de un juego. Esto no puede decirse literalmente de los pensadores a los que he aludido hace poco; no merecen ciertamente ser acusados de

haber hecho de la hermenéutica una canción de organillo, ni tampoco ser tratados como animales, aunque fueran de Zaratustra. Y, no obstante, como he argumentado más ampliamente en otra parte (por ejemplo, en *Más allá de la interpretación)*, el límite del nietzscheanismo más o menos explícito que circula en la actual *koiné* hermenéutica, también por la parte «continental» (pienso en Derrida, sobre todo), consiste precisamente en no haber desarrollado hasta el fondo la conclusión de la sentencia de Nietzsche: también esto es una interpretación. En las parábolas de Zaratustra, el error de los animales no se analiza con más precisión. Pero no es difícil leer dicho análisis en el resto de la obras de Nietzsche, un análisis que justifica mi anterior uso del término *neurosis*. No pudiendo, como tampoco nosotros por otra parte, explicar la persistencia de la necesidad de objetividad como una necesidad teórica «pura» –esto es, como si expresara un impulso originario a reflejar fielmente las cosas, con independencia de intereses, pasiones, prejuicios (por tanto, de todos los «efectos de la voluntad» que, para Descartes y para la tradición racionalista, son causa del error en cuanto prevalecen indebidamente sobre la claridad del entendimiento)–, Nietzsche justifica la pasión por la verdad objetiva remitiéndose a motivaciones psicológicas o más generalmente antropológicas.

La tesis según la cual no hay hechos sino solo interpretaciones tiene sobre todo un sentido gnoseológico, que posiblemente no es el más original y que se funda en el fenomenismo radical del ya citado fragmento *Sobre verdad y mentira:* la creación de metáforas, en las que consiste el conocimiento, es una actividad de los individuos, pero al final, junto con la misma constitución de la sociedad, se instituye un lenguaje de la verdad: los más fuertes imponen su propio lenguaje como lengua «normal», que hay que usar para hacerse comprender y para decir la verdad «en sentido extramoral»; esto es, para producir descripciones «verdaderas» de la realidad de «ahí afuera». En la idea de un lenguaje metafórico «normal», que reduce todos los sistemas de metáforas individuales al rango de meras expresiones poéticas subjetivas, se evidencia otro elemento, aún más importante que el puramente gnoseológico para la *koiné* hermenéutica actual: la idea de que el lenguaje «normal» no es más que un sistema de metáforas (también ellas puramente subjetivas en su origen) que se ha impuesto sobre los demás por razones que no son en absoluto teóricas y «puras», sino simplemente por motivos prácticos y relaciones de dominio.

Este modelo, algo tosco, se articula y complica a lo largo del desarrollo del pensamiento nietzscheano. Ante todo mediante una especie de extensión de la sociología

a la psicología individual. En efecto, no es solo la sociedad en sentido estricto la que reduce violentamente la multitud de metáforas en los límites de una jerarquía dominada por el lenguaje «normal»; también ese que nosotros llamamos individuo es en efecto un *dividuum,* una multiplicidad cuya identidad se constituye a través de una lucha, nunca definitivamente concluida, entre fuerzas diversas, que da lugar a configuraciones más o menos estables *(Humano, demasiado humano,* aforismo 57).[23] Es aquí, precisamente, donde se introduce la noción de interpretación. Según un importante paso de *La gaya ciencia* (aforismo 354),[24] la jerarquía que se establece en el interior del sujeto está determinada por las mismas motivaciones sociales de que habla el fragmento juvenil sobre la verdad como metáfora: la misma autoconciencia no es en absoluto necesaria al individuo-dividuo en cuanto tal, está exigida solo para que este último pueda comunicar y «responder» de sí en la relación de dominio. Aun sin exagerar la importancia de esta observación, está clara en Nietzsche la relación entre jerarquía interior del sujeto y necesidades práctico-sociales. Si no son las relaciones de dominio, será la necesidad de supervivencia entendida en un sentido muy genérico la que estructurará jerárquicamente al *dividuum* de un modo relativamente estable. En todo caso, no puede separarse en Nietzsche la presión de las exigencias de supervivencia de la que ejercen las relaciones de dominio. Es lo que se muestra cada vez con mayor claridad en los escritos del último periodo, de *La genealogía de la moral*[25] a los apuntes que, según un proyecto posteriormente abandonado, había pensado reunir con el título de *La voluntad de poder,* aunque, por lo que se refiere a esta expresión, hay que tener en cuenta que el poder no es para él una noción eminentemente político-social, ya que la lucha por el poder también y sobre todo es un conflicto de interpretaciones, en el que ningún nivel, por tanto, ni el de la fuerza física ni el del dominio político, puede considerarse más fundamental que otros. El Nietzsche de los escritos póstumos, en resumen, no es (o no es solo) el teórico de una sociedad de señores y esclavos que regulan su relación mediante una lucha por la vida o la muerte, ni un teórico de la selección natural. Lo que dice en el largo fragmento sobre el nihilismo europeo escrito en Lenzerheide en el verano de 1887, según el cual en el desencadenamiento de la lucha de todos contra todos que sigue a la muerte de Dios no vencerán los más violentos, sino los «más moderados», se explica precisamente a partir de la idea de que el poder es el hecho de imponerse una interpretación sobre otras, pero que este predominio no se establece necesariamente sobre la base de la violencia física. Lo cual no excluye naturalmente que la voluntad de poder, como voluntad de

interpretación, creatividad simbólica, invención de metáforas, pueda estar a su vez íntimamente condicionada por los rasgos interiorizados del dominio y de la violencia («la voz de la conciencia es la voz del rebaño en nosotros»: *El gay saber o La gaya ciencia,* aforismo 50). En la perspectiva posmoderna que yo continúo profesando (pese a que muchos la declaran *dé[post]modé)*, puede también razonablemente pensarse que la *koiné* hermenéutica –que, si mi hipótesis es buena, se ha vuelto hegemónica en gran parte de la cultural actual– ha sido posible por la transformación de las relaciones sociales en el sentido de una reducción de la violencia por obra de la tecnología, de la difusión del bienestar económico y del establecimiento de regímenes políticos democráticos. Es algo así, como puede verse, como el discurso de Herbert Marcuse –hoy injustamente olvidado– sobre la represión adicional y sobre las posibilidades de emancipación que nuestra sociedad posee y no aprovecha de un modo suficientemente radical. Según Nietzsche, Dios ha muerto, pero debe pasar todavía mucho tiempo hasta que se reciba el anuncio de su muerte *(La gaya ciencia,* aforismo 343).

Todos estos niveles de significado que se encuentran en la «gnoseología» de Nietzsche deben ser recordados aquí con la finalidad de no engañarse sobre el sentido de esa operación de excavación: no se trata de llegar al último nivel, que funcionaría todavía por el principio de realidad. La necesidad de realismo es, en el fondo, un efecto de *ressentiment,* del «vicio del perro envejecido encadenado» *(Humano, demasiado humano,* aforismo 34). Son en cambio precisamente estos múltiples e irreducibles niveles de significado los que sustancian el carácter «profético» de la sentencia de Nietzsche sobre hechos e interpretaciones, y constituyen su permanente actualidad. Esta actualidad se hace también evidente porque, mientras tanto, hemos conocido a Marx, a Freud y a muchos otros «maestros de la sospecha», que han dejado huella en la cultura del último siglo. La cultura ofrece por lo menos un hilo conductor para empezar a explicar la «resistencia» del realismo que, según la *koiné* hermenéutica actual, impide desarrollar hasta el fondo las implicaciones de la cláusula «también esto es una interpretación» que Nietzsche mismo ha dejado como en suspenso, o si acaso en estado de una oscura profecía, no llegando a clarificar todas sus implicaciones histórico-existenciales-ontológicas. Implicaciones que serán el tema de nuestras sucesivas reflexiones, bajo la guía de Heidegger.

2.
Efecto Heidegger

Hemos evocado, en la conclusión del capítulo anterior, la «resistencia» del realismo, una resistencia que, desde el punto de vista de un pensamiento que no quiere ser metafísico, no puede calificarse más que como neurótica, por lo menos en el sentido genérico que he señalado. Digamos que la «necesidad de realidad» no es en modo alguno una «ultimidad» natural, sino siempre algo positivo, en el sentido de que nace de una opción cultural, de una costumbre histórica que puede llamarse también una especie de «segunda naturaleza», pero que no posee la intangibilidad y la rigidez ahistórica de la naturaleza primera. Esta costumbre es la que impide que el pensamiento llegue hasta las últimas consecuencias nihilistas de la sentencia de Nietzsche, y reconocer hasta el final que «también esto mismo es una interpretación». La necesidad de realidad es neurótica, podríamos decir, porque rechaza reconocer la exigencia «lógica» (tampoco ella «natural», sino solo una posibilidad abierta al pensamiento) de declararnos situados dentro del juego de la interpretación que declara ser el único «real». Me doy cuenta de que, encontrándonos aquí frente a dos posibilidades equivalentes, puesto que ninguna de ellas tiene la constricción metafísica de las esencias «naturales», corremos el peligro de tener que considerar neurótica también la opción de desarrollar lógicamente hasta las últimas conclusiones el nihilismo nietzscheano. También esta es «solo» una decisión, a igual título que la otra. ¿Hay motivos fundados para preferirla? Ante todo está la inevitable circularidad de la actitud hermenéutica, que solo se «prueba» desarrollando las propias premisas, en un sentido pragmático que la hermenéutica, lejos de negar, acepta. La circularidad es reconocida aquí explícitamente, y esta sería ya una buena razón para preferir la vía nihilista a la realista. Esta es neurótica precisamente porque rechaza admitir su carácter de opción práctica, de costumbre adquirida. Todo se remite, como puede verse, al hecho de no querer reconocernos implicados en el juego de la interpretación; en definitiva, a un rechazo de la finitud, que (y esto quizá debería ser el verdadero «realismo», no neurótico) implica una posición determinada en el mundo, y, por tanto, una «actitud». En términos existencialistas, kierkegaardianos, podría decirse que la

misma posibilidad de elegir entre una actitud realista y otra hermenéutica «demuestra» que la correcta es esta última, esto es, que estamos en una situación abierta en la que se anuncian posibilidades y no se impone una «naturaleza». Estamos «embarcados», como diría Pascal; también la opción de no elegir, de refugiarse en la realidad objetiva, es ya una opción. Hablar de refugiarse, aquí, no es impropio: respecto de la admisión hermenéutica de la apertura y de la opción, el realismo aparece como una clausura, que tranquiliza y ahoga al mismo tiempo.

Sé bien que argumentos de este tipo parecen muy poco filosóficos, oscilantes entre el psicologismo y el sociologismo más banales y los límites de todo argumento *ad hominem*. Pero seamos claros: las razones que la hermenéutica puede aducir para «probar» su validez solo pueden ser de este tipo, aunque esto no significa que pueda aceptarse cualquier tesis. Salir de la metafísica objetivista quiere decir también hallarse en la situación de tener que construir una racionalidad totalmente histórica –en el fondo, por esto, más humana, una vez más finita y, por tanto, siempre situada y nunca neutral, orientada en un sentido que depende de una decisión– del individuo y/o de toda una cultura.

Como puede verse, todos estos son argumentos que nos reconducen a Heidegger (también aquí, dicho sea incidentalmente, no a un Heidegger «filológico», historiográfico, sino *geschitchlich* y *geschicklich*. El antirrealismo, llamémoslo así, de la hermenéutica no se ha afirmado en la tradición de Schleiermacher y de Dilthey, sino a partir de *Ser y tiempo*.[26] En esta obra, Heidegger propone un análisis de la existencia que une estrechamente la experiencia con el proyecto finito, arrojado, *geworfen,* que es cada uno de nosotros. Recuerdo aquí solo los puntos principales de este análisis: existir significa ser-en-el-mundo; el mundo son las cosas; y estas, ante todo y sobre todo *(zuerst und zumeist)*, se nos dan como instrumentos, ya que nos conciernen siempre originariamente como hostiles o amistosas, útiles o nocivas, etcétera, y nunca como objetos neutrales a los que se atribuiría un «sentido» en un segundo momento. En cuanto existentes, por tanto, estamos siempre *bestimmt,* entonados, orientados según preferencias y repulsiones, nunca simplemente-presentes *(vorhanden)* en medio de los objetos, sino activamente situados y comprometidos en acciones orientadas a evitar determinadas cosas y a buscar determinadas otras. Esta es la idea de existencia como «proyecto». Solo dentro del horizonte de un proyecto «se dan» las cosas. De aquí la centralidad de la interpretación: experiencia y conocimiento de la verdad son una articulación del proyecto,

de la precomprensión que, como existentes, siempre ya somos.

Antes de examinar las consecuencias del enfoque heideggeriano de la existencia como proyecto, que constituye la base de su ontología, detengámonos un momento en observar que parece haber, en Heidegger mismo, una contradicción. *Ser y tiempo* parece presentarse como el «descubrimiento» fenomenológico del carácter objetivamente proyectual de la existencia, que llega a la noción de interpretación reconociéndola como un «hecho». Lo cual vendría a decir que la analítica existencial heideggeriana nos sitúa frente a evidencias objetivas. Ahora bien, los análisis de *Ser y tiempo* no son ciertamente construcciones arbitrarias o puras fantasías, pero es cierto que Heidegger no los emprende con una actitud neutral. Antes de *Ser y tiempo,* Heidegger ya «sabe» adónde quiere llegar con su análisis de la existencia.

En la nueva y definitiva edición de *Wegmarken* (que se publicó por vez primera en 1967), que preparó poco antes de morir (1976) y que estaba destinada a la *Gesamtausgabe,*[27] Heidegger quiso incluir, además de la conferencia «Fenomenología y teología», también la larga e inédita recensión de la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers (1919) que había escrito entre 1919 y 1921. Sin exagerar el significado «testamentario» de esta decisión, no escapa a nadie la importancia de este escrito para entender la formación del pensamiento heideggeriano. Por lo que aquí nos interesa –el análisis de la existencia y el conocimiento como círculo de precomprensión e interpretación–, la discusión del texto de Jaspers resulta reveladora. Jaspers, recuerda Heidegger, quiso estudiar la *Psychologie der Weltanschauungen* para comprender «qué es el hombre»,[28] esto es, para construir una psicología general capaz de trazar en su integridad el horizonte del psiquismo humano. En el prefacio, Jaspers escribía también que, al hacerlo, intentaba suministrar «aclaraciones y posibilidades como medios para una automeditación (en torno a la visión del mundo)».[29] Este último intento, dice Heidegger, es el que es «propiamente filosófico». No se trata naturalmente de pretender que Jaspers juzgue las visiones del mundo que estudia sobre la base de una concepción sistemática tomada como la «verdad»; sin embargo, lo que él mismo dice de su propio intento nos autoriza a preguntar si se plantea «de un modo radical la cuestión de los motivos originarios generadores de sentido, de los motivos histórico-espirituales», verificando «si estos motivos satisfacen el sentido fundamental del filosofar» o si carecen «de una apropiación originaria» *(Hitos,* pág. 17). En las páginas siguientes, Heidegger introducirá la expresión *faktische Lebenserfahrung* (experiencia fáctica de la vida), que

ocupa el centro de su curso «Introducción a la fenomenología de la religión» de 1920-1921 *(ibid.*, pág. 21). El intento «propiamente filosófico» de Jaspers, el de poner en marcha su propia *Weltanschauung,* no se realiza según Heidegger en la obra. Jaspers acaba por olvidarlo, dedicándose en cambio a una presentación panorámica, objetivadora, y en definitiva «estética» *(ibid.*, pág. 32) de los diferentes tipos de *Weltanschauung*. Esta actitud se llama estética no porque se plantee en una perspectiva que tiene en cuenta la belleza y las formas; podría efectivamente tener también una inspiración moral. Es estética en cuanto mira hacia el propio objeto –desde un punto de vista que Gadamer más tarde caracterizará como «conciencia estética»– como objeto de pura contemplación. No se puede poseer el sentido de la existencia, dice Heidegger, en la «opinión teórica [contemplativa, objetivadora, *N. del A.*], sino solo en el cumplimiento activo *[Vollzug]* del "soy", un modo de ser del Ser del "yo"» *(ibid.*, pág. 36). Todo esto implica que no se experimente «el "yo" como algo puesto en una región, como singularización de algo "universal"» *(ibid.*). Y también que «el yo debe ser entendido aquí como el Mismo históricamente fáctico, pleno y concreto al que se accede en la propia experiencia histórica concreta» *(ibid.*, pág. 37). Historicidad concreta no significa en absoluto aquí el «correlato de una consideración teórica de tipo histórico-objetual, sino el contenido [...] y el cómo de la preocupación del yo por sí mismo» *(ibid.*, pág. 38). Lo cual no tiene nada que ver con una ampliación ulterior de la «conciencia histórica» dominante, entendida como colección de conocimientos del pasado, uso práctico de estas informaciones, crítica de los restos obsoletos. No se trata, en una palabra, de lo *Historisches,* de la historiografía, sino de la historia en acto que se remite activamente al propio pasado. Jaspers, y antes que él la fenomenología husserliana, asignaron a la filosofía la tarea de ir «a las cosas mismas». Sin ningún tipo de presupuestos, por tanto. Ya en las primeras páginas de la recensión, Heidegger había escrito que «la falta de presupuestos aquí aludida debe ser entendida en sentido filosófico y no específicamente científico. Para llegar hasta las "cosas mismas", que es lo que la filosofía toma en consideración [...], podría ocurrir que las direcciones que conducen a las cosas de la filosofía [...] precisaran una deconstrucción y una reconstrucción radicales, esto es, una auténtica confrontación con la historia que nosotros mismos "somos"» *(ibid.*, pág. 18). De qué ha de ser esa destrucción –o deconstrucción– se entiende en el contexto del escrito, donde no se trata todavía de una «metafísica» por superar, en el sentido del «segundo» Heidegger, pero sí se habla de que los presupuestos

objetivos, panorámicos, estéticos, que al final se imponen en el libro de Jaspers, son el resultado de una tradición aceptada sin crítica, y ni siquiera asumida conscientemente. A causa de tal sometimiento a la tradición, «no vemos propiamente los fenómenos existenciales, tampoco experimentamos el sentido de conciencia y responsabilidad que reside dentro de lo histórico mismo y que no es solo algo de lo que tenemos conocimiento a través de los libros, sino que es lo que nosotros mismos somos y constituye la base de nuestro subsistir» *(ibid.*, pág. 39; traducción ligeramente retocada, *N. del A.*).

Un término que vuelve a menudo en este escrito, y que cito poco por la dificultad de traducirlo adecuadamente, es *Vollzugssinn,* sentido de actuación (cumplimiento activo). Por ejemplo: «El contexto de experiencia, que de acuerdo con su contenido referencial *Bezugssinn* [sentido de referencia] está dirigido históricamente hacia el yo mismo, tiene también un carácter histórico según el sentido de su cumplimiento activo *[Vollzugssinn,* sentido de actuación]» *(ibid.*, pág. 39). Heidegger intenta llamar aquí la historicidad vivida asunción activa de la herencia y, algo más adelante, se volverá también hacia, y contra, la fenomenología del mismo Husserl (como me parece evidente por las páginas 41-44).

Me he detenido algo en estas observaciones sobre Jaspers porque, aparte de que contienen ya *in nuce* muchos temas de *Ser y tiempo,* expresan una actitud que, sin ser «realista» y objetivista en el sentido corriente de la palabra, no inclinan en absoluto a la arbitrariedad del *everything goes,* ni siquiera en el sentido de entender la filosofía como redescripción más o menos literaria del mundo. En estas páginas hay un esfuerzo de convicción, la búsqueda de una racionalidad que se ejercita precisamente en poner bajo discusión los presupuestos, esos de los que quería librarse la fenomenología (y Jaspers, siguiendo las huellas de la *Wertfreiheit* de Weber), a costa de recaer en una actitud que Heidegger más tarde llamará metafísica, viéndola ya aquí claramente como algo impracticable por la filosofía.

El texto de la recensión a Jaspers responde también, más o menos completamente, al problema de las «buenas razones» para preferir la hermenéutica al «realismo». Se puede realizar la libertad a partir de presupuestos solo situándose explícitamente en la propia historicidad vivida, esto es, asumida en su *Vollzugssinn*. Aquí está ya el meollo del distanciamiento respecto de Husserl, que corre el riesgo de no asumir «la plena experiencia en su *Vollzugssinn* históricamente efectivo, en el yo históricamente existente»

(*ibid.*, pág. 40; traducción modificada, *N. del A.*). La *epoché* fenomenológica consiste ya aquí, para Heidegger, en dejar fuera de juego cualquier modelo de neutralidad teórica a favor de una asunción explícita del *Vollzugssinn*. Precisamente para ser fiel al lema de Husserl de ir a las cosas mismas, al final Heidegger le es infiel. Pero sería inexacto decir que el acento puesto en la *faktische Lebenserfahrung* y en el *Vollzugssinn* responda a una exigencia de una más rigurosa fundamentación teórica. En las mismas páginas que estamos discutiendo, Heidegger excluye que se puedan describir fenomenológicamente las diversas experiencias de la existencia (estética, moral, religiosa) desde el punto de vista de un modelo de tipo teórico (*ibid.*).

Sin entrar aquí en el comentario del curso «Introducción a la fenomenología de la religión» impartido en Friburgo en el mismo periodo en que escribía la recensión a Jaspers, menciono dicho curso solo para recordar una de las raíces indiscutibles, a mi parecer, de la diferencia que desde estos primeros años veinte separa a Heidegger de Husserl, a saber, su interés personal por la teología. Husserl, por otra parte, lo recordará en una carta suya de 1920[30] confirmando a Natorp que su joven asistente ya se había «librado del catolicismo dogmático». Husserl llegó a la filosofía desde la matemática; Heidegger, desde la teología católica. En él hay decididamente mucha más sensibilidad a lo que, parafraseando un título de Ernst Bloch, podría llamarse el «espíritu de vanguardia». El libro de Bloch, *Geist der Utopie,* por otra parte, expresa bien la atmósfera de los primeros decenios del siglo,[31] la rebelión contra el dominio de la exterioridad, de la racionalización social, en nombre de la existencia y de su carácter abierto y contradictorio. Esta atmósfera es la misma que Heidegger evocará, muchos años después, en el discurso pronunciado con ocasión de su nombramiento para la Academia de las Ciencias de Heidelberg,[32] esa atmósfera que se caracterizaba por la popularidad de Dostoievski, por la «Kiekegaard-Renaissance», por la primera difusión de la obra de Nietzsche. El expresionismo filosófico de Bloch, la teología dialéctica de Barth, e incluso antes el debate sobre *Natur-* y *Geisteswissensachaften,* son otros tantos testimonios de esta atmósfera. En torno a los años de la Primera Guerra Mundial se intensificó enormemente el proceso de racionalización del trabajo social que, más tarde, inspirará la polémica de *Tiempos modernos* de Chaplin, así como el imaginario de los futuristas y las utopías catastrofistas del cine expresionista. El tono «existencialista» de la cultura filosófica, artística, literaria y teológica de aquellos años constituye, en conjunto, el esfuerzo de oponerse a lo que, más tarde, Adorno llamará la *totale Verwaltung,* la

organización total de la sociedad.

Sin discutir el influjo de Husserl y en general de la tradición filosófica alemana, es preciso referirse también, e incluso sobre todo, a este fondo para entender el sentido y el alcance del replanteamiento heideggeriano del problema del Ser. ¿Tiene sentido considerarlo meramente un desarrollo de la cuestión husserliana de las ontologías regionales y de la ontología fundamental? Ya en la parte publicada de *Ser y tiempo,* Heidegger rechaza la noción metafísica de verdad como correspondencia. Por lo menos partiendo de esta base –pero con mucha más claridad partiendo de textos como la recensión a Jaspers y el curso sobre religión publicados entretanto– es imposible atribuirle la intención de reencontrar, con su investigación, el sentido «objetivamente» verdadero del Ser, que la metafísica habría olvidado poniendo en su lugar un sentido «falso». Lo que le interesa investigar, desde los primeros años veinte, es más bien el hecho «histórico» de este olvido, el mismo olvido que constituía la base de la *totale Verwaltung* que se estaba construyendo en la primera década del siglo, y al que la vanguardia oponía la nueva sensibilidad existencialista.

Radicalización de la llamada fenomenológica *zu den Sachen selbst,* sensibilidad para con el espíritu de vanguardia y sus motivaciones ético-políticas más que puramente teóricas; rastros consistentes del interés religioso y teológico aún no abandonado: he ahí los componentes principales que coaligan en el programa de replanteamiento del problema (del olvido) del sentido del Ser que guía *Ser y tiempo.* Y esto habrá que tenerlo en cuenta siempre, como hilo conductor para la interpretación de toda la obra de Heidegger, dándole también vigencia cuando sea necesario, como en el caso de la adhesión al nazismo, contra la autointerpretación de Heidegger mismo.

En este punto de la discusión creo que deberían estar claros por lo menos los motivos por los que la hermenéutica de Heidegger se sitúa en la misma línea del enunciado de Nietzsche: «No hay hechos, solo interpretaciones». Pero, aparte de esto, creo que se empieza a entrever en qué sentido Heidegger parece ser el único pensador del siglo xx que toma en serio la segunda parte de la sentencia nietzscheana: «y también esto es una interpretación». Es verdad que, en los textos que hemos citado ahora, Heidegger insiste en la historicidad del *Dasein* sobre todo con la finalidad de dejar fuera de juego el objetivismo del que es víctima Jaspers (y en el fondo también la fenomenología husserliana). Lo que nos importa, sin embargo, es el sentido más amplio de la apelación al *Vollzugssinn*. Aunque no tematiza todavía explícitamente la autenticidad

(Eigentlichkeit), Heidegger vuelve continuamente al sentido «propio» *(eigentlich)* de la filosofía, que consiste en asumir la propia situación histórica no solamente en términos de *Historie,* de conjunto de datos historiográficos por recoger y catalogar, sino en un acto que, en lugar de limitarse al reflejo objetivo del dato, es con todo derecho iniciativa histórica como *res gesta,* y, por ello, *geschichtlich.*

Por tanto, ¿qué proviene, en Heidegger, de esta atención al *Vollzugssinn* (que, dicho de una vez por todas, es el «sentido que se constituye mientras se le reconoce», o más o menos así debe entenderse; que se da al realizarse en nuestra comprensión activa; en suma: conocemos la historia y esto es un nuevo acto histórico)? He dicho que esto se llamará, en *Ser y tiempo,* autenticidad; que, y Heidegger lo repite siempre, tiene que ver no con una particular calificación moral del comportamiento (ya que, en definitiva, un comportamiento auténtico sería «mejor» solo porque no es «falso», en el sentido de la correspondencia, objetivamente correspondiente con algo, con el yo mismo «verdadero»), sino propiamente con la apertura no metafísica de la historicidad. Solo al proyecto auténticamente abierto, dirá Heidegger en *Ser y tiempo,* se revelan las cosas en su verdad. Aclaremos: no se trata de asumir la propia historicidad de un modo auténtico porque así las cosas se nos aparecen mejor con toda su verdad objetiva. Se trata de liberarlas de la falsa luz en que las coloca la concepción objetivadora de la metafísica. ¿Para colocarlas dónde y por qué? La preferencia, aunque sea no ética en el sentido de respeto por la ley, que Heidegger muestra por la autenticidad se inspira en su voluntad de superar la metafísica. Como he insinuado, esta voluntad es más una voluntad motivada ético-políticamente que descriptivamente: en conformidad con el espíritu de la vanguardia, Heidegger quiera superar el objetivismo porque teme su dimensión totalizadora y totalitaria; pero no para alcanzar una mayor objetividad, para conformarse mejor con alguna datidad, de esencias o de leyes. Es cierto que, en el lenguaje en muchos sentidos todavía fenomenológico de *Ser y tiempo,* las cosas se dejan descubrir solo por el proyecto auténtico. La habladuría del mundo del «se», del *«man»*, hace caer a los entes en la falsificación y la clausura. Identificarse con el «se» supone el predominio del estado interpretativo público.[33] La verdad debe elegirse: es preciso *krínein lógo,* juzgar de acuerdo con el *lógos* (ed. alem., pág. 223). Las cosas se descubren, por tanto, en lo que son solo ante el proyecto «propio», cualificado, «de alguien». Esto se entiende si se tienen en cuenta algunos puntos fundamentales de la analítica de la

existencia desarrollada propiamente en los parágrafos precedentes de la obra. Resumámosla de la siguiente manera: el mundo se nos da como mundo –esto es, como un conjunto de algún modo ordenado, ante todo según la distinción figura-fondo– solo porque siempre-ya «buscamos» en él algo y no notamos o positivamente eludimos otro algo. No somos una conciencia panorámica del mundo, somos en primer lugar un punto de vista finito y parcial. Sin este punto de vista, nada se nos daría realmente como algo que es (esto o aquello). La inautenticidad de la habladuría consiste en dejarnos dominar por un punto de vista genérico, medianamente compartido, que ciertamente deja traslucir cosas, pero bajo una luz de oscuridad y falsificación, porque nada es «realmente» lo que es bajo esa luz. Las cosas de la habladuría cotidiana no «son» realmente; aunque sean ellas –y por eso se habla de falsificación– ciertamente algo, en una especie de suspensión entre Ser y casi-Ser. No les amenaza la nada, sino más bien la confusión. (No negaremos, por cierto, que hay aquí connotaciones éticas, pero quizá tenga razón Heidegger: cuando pensamos en la ética, nos remitimos siempre a la conformidad con un deber ser escrito en alguna parte, por tanto, con un dato objetivo.) Más bien, como aparecerá en *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt, Klostermann, 1949), es si acaso la relación explícita con la nada (experimentada en la angustia) lo que hace que las cosas lleguen realmente al Ser. Su descubrirse a la mirada auténtica es también un asunto de *Vollzugssinn:* la mirada auténtica no las refleja, las lleva a ser verdaderamente. No es que las cosas «antes» no sean: el proyecto arrojado de que habla Heidegger es algo análogo, no lo olvidemos, a las formas a priori de Kant, excepto que se trata aquí de un a priori radicalmente finito e histórico; por tanto, a este a priori corresponde un cierto dato que proviene de «afuera», como acaecía con la pasividad de la sensibilidad en Kant. Si acaso, a diferencia de Kant (más realista) pero más próximo a Hegel, Heidegger no cree ni siquiera remotamente que la «cosa en sí», aquello que produciría los estímulos sobre nuestra receptividad sensible, sea el verdadero Ser y se identifique de algún modo con lo suprasensible que la razón práctica postulará como el mundo de la libertad, Dios y la inmortalidad. La cosa en sí, para hablar en estos términos, es para Heidegger propiamente el ser opaco del mundo de la habladuría, de igual modo que la existencia «plena» es la auténtica, y su inautenticidad, que también está «antes» (estamos siempre-ya arrojados en ella), es solo una forma «derivada». Volveré más adelante sobre las implicaciones, que me parecen claramente religiosas, de esta perspectiva. Aquí solo pretendo ver cómo y por qué la mirada auténtica que hace venir al Ser verdadero las

cosas no corresponde a una necesidad de objetividad descriptiva, de acuerdo por lo demás con el rechazo de la verdad como correspondencia, tal como claramente expone *Ser y tiempo*. *«Sein –nicht Seiendes– "gibt es" nur, sofern Wahrheit ist. Und sie* ist *nur, sofern und solange* Dasein *ist»* (ed. alem., pág. 230). «Ser –no el ente– solo lo "hay" en tanto que la verdad *es*. Y la verdad es tan solo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es» [vers. cast., pág. 249]. No es fácil aclarar a qué llamada corresponde la «preferencia» de Heidegger por la autenticidad, que inspira sin duda su investigación dirigida a recordar el sentido del Ser (desde el pasaje platónico puesto en exergo en *Ser y tiempo)*. Llamarla una exigencia ético-política no es arbitrario; es una incomodidad existencial, semejante, por otra parte, a la que atestigua una página famosa de un diario de Husserl, fechada el 25 de setiembre de 1906:

> En primer lugar, menciono la tarea general que tengo que resolver para mí, si quiero poder llamarme un filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica y práctica, de lo que en general tiene valor. En realidad no puedo vivir de veras y verazmente sin tener claros el sentido, la esencia, los método y los puntos de vista esenciales de una crítica de la razón [...]. Ya he progresado bastante con los tormentos de la ausencia de claridad, de la duda que vacila aquí y allá. Debo alcanzar la solidez interna.[34]

Naturalmente, la analogía es muy parcial. Heidegger procederá disolviendo la idea misma de fundamentación. Y aludir aquí a la nada, de la que se tratará expresamente en *Was ist Metaphysik?* (aunque ya en *Ser y tiempo* desempeña un papel fundamental la angustia), está más justificado de lo que parece. Las cosas vienen al Ser en cuanto vienen a la verdad abierta por el proceso arrojado. Este proyecto verdaderamente las hace (venir al) ser solo en cuanto es auténtico, esto es, apropiado por un *Dasein* que ordena el mundo. Por otra parte, está claro: todo juicio enuncia un orden, no puede referirse a un mundo-caos; un orden solo se da en un proyecto; el proyecto funciona como principio de orden, hace mundo solo si está individualizado, si pertenece a alguien. Es decir, si es proyecto «auténtico». Pero ¿cómo se autentica el proyecto? Justamente con la asunción de la «historicidad que somos», de la que se habla en las anotaciones sobre Jaspers. Esta historicidad está relacionada con la nada de *Was ist Metaphysik?* porque la asunción de la misma, en *Ser y tiempo,* implica la decisión anticipadora de la muerte. Se sabe que Heidegger distingue esta decisión tanto, obviamente, del suicidio como de una especie de espiritual *memento mori* del tipo proclamado por cierta religiosidad cristiana. Pero, entonces, ¿de qué se trata? ¿Cómo imaginar, ciertamente en términos «existentivos» –pero, digamos, concretamente comprensibles–, la decisión anticipadora que «autentica»

el proyecto? Un examen atento de la segunda sección de *Ser y tiempo* ofrece, a mi parecer, la siguiente conclusión: el proyecto auténtico es el que se sitúa en la historia no tomándola como un *vergangem,* sino como un *gewesen;* no como pasado, sino como siendo-ya sido. Es la diferencia que hay también entre *Tradition* y *Überlieferung*. Este último término alude a un modo de estar en relación con el pasado tomándolo como posibilidad abierta, como llamada a una prosecución interpretativo-activa, llamada provista de un *Volzugssinn;* la *Tradition* momifica el pasado, o, peor, lo considera objeto de una historiografía «científica», que alcanza su objetivo cuando cree haberlo descrito exhaustivamente (precisamente, agotando su sentido). ¿Por qué una comprensión auténtica de la historicidad tiene que ver con la decisión anticipadora de la muerte? Así como la muerte, en cuanto permanente posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, posibilita las posibilidades concretas colocándolas en su estado de posibles, permitiendo que se «discurra» entre ellas, que se haga con ellas un contexto históricamente vivo, así también saberse mortal significa para el *Dasein* conocer como mortales a los otros de quienes se proviene, asumir su herencia como una posibilidad que se ofrece y no como objetividad que se reconoce como si fuera natural y necesaria.[35] Vemos aquí, entre otras cosas, hasta qué punto la problemática de las ciencias del espíritu, o de la *Wertfreiheit* weberiana (de la que Heidegger habla explícitamente en las anotaciones sobre Jaspers *(Hitos, op. cit.*, págs. 44 y sigs.), forma parte del núcleo de la filosofía heideggeriana, que legítimamente, por tanto, podemos llamar, también por esto, ontología hermenéutica.

Las cosas y el mundo se descubren en su Ser verdadero solo a la luz de un proyecto mortal, que hereda su apertura de otros proyectos mortales. El Ser verdadero lleva la marca de esta parcialidad –del punto de vista, del proyecto finito y situado, y de la temporalidad que desmiente continuamente sus pretensiones (metafísicas) de permanencia y de eternidad. La dificultad de hablar de la decisión anticipadora de la muerte en términos existentivos y concretos deriva de que de la propia muerte, también de la simple mortalidad, no se «toma nota» como de un dato objetivo, solo puede ser vivida. La relación con la muerte es, en el fondo, el arquetipo del *Vollzugssinn,* no tanto porque no se puede ser espectador del propio morir, sino sobre todo por la razón banal de que de este dato no hay nunca, psicológicamente, una posible contemplación distanciada.

Pero ¿estamos haciendo ontología o solo antropología o psicología? ¿Podríamos

pensar que ese estar marcado por la mortalidad concierne solo al *Dasein* y no al Ser mismo? Sí, pero solo si atribuyéramos preliminarmente al Ser mismo la cualidad del objeto «ahí afuera», suponiendo que la realidad en sí, la verdadera y dotada de valor, sea lo que aparece en la neutralidad de la habladuría, o también en el discurso científico-objetivo identificado sin ningún planteamiento crítico con el discurso verdadero. Una vez que estemos situados ante la elección del poema de Parménides, entre el sendero del día y el sendero de la noche, la opción no puede evitarse; aunque escojamos la vía del error, la *elegimos*. También la habladuría es proyecto, aunque solo proyecto opaco y cerrado. Este proyecto, fuera de toda valoración moralista, se da como derivación menos plena del otro, del auténtico en cuanto propio de alguien.

Ya se ha observado, creo, que el título de *Ser y tiempo* significa en el fondo Ser *es* tiempo. Pero este «es» no puede leerse como el *ist* de la descripción objetiva; es en grado máximo *vollzugssinnig,* o *vollzugssinlich,* podríamos atrevernos a decir. Es una proposición que podemos pronunciar únicamente mientras la hacemos, mientras vivimos nuestro Ser y el hecho de ser mortales en un mundo de cosas que nos son dadas en los proyectos personales que nosotros mismos somos.

La «realidad» del mundo que se despliega en el proyecto auténtico del *Dasein* es más verdadero ser que el que se cultiva en la cotidianidad media y en la inautenticidad de la habladuría. Tiene la fuerza y el carácter concreto, por ejemplo, de las leyes de Newton, de las que habla Heidegger en el parágrafo 44c de *Ser y tiempo* (ed. alem., págs. 226-227; vers. cast., págs. 246-247). El proyecto científico, temáticamente buscado y no confundido con la mirada *naturaliter* realista que debería conformar la base de cualquier otra experiencia, da lugar a un tipo de «Ser verdadero» que la ontología hermenéutica no solo no demoniza, sino que auténticamente legitima.

Estos resultados de una lectura orientada, pero no arbitraria, de (una parte de) *Ser y tiempo* pueden desarrollarse en múltiples direcciones. Lo que importa en nuestro discurso es ver cómo de la implicación del intérprete en la vicisitud, en el juego de la interpretación –que se anunciaba en Nietzsche pero que luego ha sido olvidado por él mismo y por tantos otros que nos hemos acercado a él en la *koiné* hermenéutica–, se llega a una solución del problema que hemos denominado de la «canción de organillo». Al Ser verdadero, a la luz de una interpretación que no equivale a ninguna otra, vienen el mundo y las cosas en cuanto el proyecto que las deja al descubierto se coloca explícitamente en una vicisitud de mortalidad. El a priori kantiano se ha convertido, en

Heidegger, en herencia de mortales para otros mortales; lo que así heredamos, podemos decir ahora, no es la idea (eterna, estable) del Ser, sino la historia del Ser. Volviendo a la discusión con McDowell del capítulo anterior, se puede pasar del carácter puntual extremo de la experiencia privada, que no proporcionaría ninguna proposición justificada y válida para todos, a la verdad solo insertando el dato en bruto en la red de lo «pensable» *(cf.* McDowell, *Mente y mundo, op. cit.*, págs. 71 y sigs.), que es, si seguimos a Heidegger, la apertura histórico-concreta en la que estamos arrojados. Hay algo así como una historia del Ser justamente porque el Ser no es eterno, no está modelado sobre la estabilidad opaca del modo inauténtico de darse las cosas en la banalidad cotidiana. Hay épocas históricas solo en cuanto el Ser mismo se caracteriza por la epocalidad, por su mantenerse en suspenso. ¿Podrá caracterizarse ese mantenerse en suspenso como el retraimiento de Dios de que habla la teología negativa? Si lo pensamos así, estaremos todavía dentro de una perspectiva de ontología metafísica y de antropología «existencialista»: según las cuales el Ser es, es pleno y eterno, pero inaccesible para nosotros. Es posible que a Heidegger se le haya (mal)entendido en estos términos, de acuerdo con una línea que podemos llamar de «derecha heideggeriana».[36] Más fiel al espíritu, aunque no siempre a la letra, de su pensamiento me parece a mí leer la relación entre ser, ser verdadero, ser-para-la-muerte, como una vocación del Ser a darse solo en cuanto negación de la (supuesta) realidad «ahí afuera». Los lenguajes que constituyen los horizontes (epocales o especializados) en los que se da verdad no son modos de o esfuerzos múltiples por adecuarse descriptivamente a la realidad ahí afuera: son modos en los que lo «real» deviene verdadero, viniendo al Ser –que está íntimamente orientado a darse como suspensión de la imperiosidad de la presencia y de la inmediatez, dentro de horizontes «vividos» y, por tanto, también «mortales». Todo esto proviene en Heidegger del originario rechazo existencialista de la idea de Ser como obvia presencia del ente. Rechazo, no lo olvidemos, motivado por la experiencia de la libertad, que sería incomprensible y quedaría negada en un mundo hecho esencialmente de «objetividad» y de «datidad». La afirmación de la libertad, podríamos decir, tiene un precio: el de la mortalidad, que no atañe solo al *Dasein,* sino que también caracteriza al Ser mismo: para explicar y hacer posible la libertad, el Ser no puede pensarse como datidad, estructura eterna, acto puro aristotélico o Ser parmenídeo. Es legítimo hablar, por todo esto, de una vocación nihilista del Ser, como si su historia estuviera íntimamente impulsada por una paradójica teleología asintóticamente dirigida hacia un no ser nada

que, obviamente, no podrá realizarse nunca como un estado metafísico, como una realidad actual de la nada. Hablamos aquí de nihilismo también porque este darse del Ser solo como suspensión, negación del carácter categórico del ente, es a su vez resultado de una historia, esa misma que Nietzsche reconoció por vez primera,[37] y a la que corresponde también Heidegger con su crítica de la metafísica. La historia del Ser es la historia de la metafísica, en la que «del ser en cuanto tal no "hay" nada» *(cf.* Heidegger, *Nietzsche,* II, pág. 338; vers. cast., Barcelona, Destino, 2000, pág. 275), la historia de Occidente, del *Abendland,* del ocaso del Ser. ¿Solo historia nuestra? Pero también esto solo podríamos decirlo situándonos en la perspectiva metafísica que piensa el Ser como dado «ahí afuera», es decir, según aquel objetivismo (autoritario, inauténtico) que Heidegger se esfuerza por superar.

3.
La época de la imagen del mundo

La imagen del mundo que determina nuestra época, y que da título al ensayo de Heidegger de 1938 contenido en *Holzwege,*[38] es la imagen del mundo que nos proporcionan la ciencia experimental y las ciencias positivas en general. En efecto, en el comienzo del ensayo, Heidegger caracteriza la época moderna como dominada y definida por la ciencia; cuyo modelo es, en muchos aspectos, la ciencia experimental (ya en Dilthey las ciencias del espíritu «debían» adoptar un método, diferente pero análogo, en cuanto al rigor y otros muchos aspectos, al de las ciencias de la naturaleza). ¿Cómo podemos leer esta expresión, época de la imagen del mundo, a la luz de las conclusiones del capítulo anterior? Recuerdo que allí hemos tratado del carácter interpretativo de toda experiencia del mundo y del alcance de verdad de esta experiencia, que se nos ha presentado ligada a la autenticidad del proyecto; la autenticidad, a su vez, es alcanzable solo en virtud de la decisión anticipadora de la muerte, esto es, según nuestra interpretación, en virtud de la explícita asunción de la historicidad del existir que es tal solo en el marco de la historia del Ser.

Como ya he dicho, no se trata solo o principalmente de ilustrar historiográficamente el pensamiento de Heidegger, con la pretensión de presentarlo con toda fidelidad; intentamos más bien desarrollar un discurso sobre la realidad que tenga en cuenta la contribución, a mi entender determinante, de este pensador, pero su carácter determinante lo es en el marco de una interpretación que no es en absoluto obvia, que no pretende valer como una mera ilustración de ese pensamiento. De este modo, si ahora volvemos a la cuestión de la ciencia –definámosla así genéricamente, por el momento–, no es solo porque este movimiento lo exige el desarrollo mismo del pensamiento heideggeriano, a partir de las páginas de *Ser y tiempo* donde, precisamente en la parte final de la primera sección (sobre la verdad que es solo mientras el *Dasein* es), se habla de la «realidad» de las leyes de Newton.

Se trata, más en general, del hecho de que precisamente el peso y la dimensión histórico-social de las ciencias experimentales en nuestro tiempo parecen no dejarse leer a

la luz de una hermenéutica que no solamente quiere corresponder a la herencia de Nietzsche –no hay hechos, solo interpretaciones–, sino que quiere también extraer sus consecuencias extremas, siguiendo las huellas del Heidegger nihilista pensador de la historia del Ser. Efectivamente, por más que esto pueda parecer paradójico, la imagen contemporánea de la ciencia, compartida implícitamente por muchos científicos, difundida entre los epistemólogos y considerada por lo menos admisible tanto por ellos como por el público profano,[39] puede ser descrita más fácilmente en términos nietzscheanos (toda proposición científica se prueba solamente dentro de paradigmas, en el sentido kuhniano de la palabra; pero la sucesión de paradigmas es del todo casual, imprevisible, a lo sumo debida a una lógica de tipo evolucionista darwiniano, no guiada por ninguna regla; en resumen, es evento) que en términos heideggerianos. ¿Cómo podemos aplicar a la labor de la ciencia los aspectos más radicales de la hermenéutica, empezando por la conexión entre apertura auténtica del ente en su Ser y autenticidad del proyecto, decidido anticipadamente por la propia muerte? Parecería que la única manera de no escandalizar a demasiados científicos y a la mentalidad común pudiera ser reservar la experiencia radical de la verdad «auténtica» a la filosofía o en general al pensamiento en su sentido más intenso y existencial, sentido de acuerdo con el cual, según otra afirmación escandalosa de Heidegger demasiado a menudo repetida como una acusación, «la ciencia no piensa». Esta división de tareas, que quizá al final mostrará tener por lo menos cierto sentido, pero solo con muchas precisiones (lo cierto es que incumbirá al pensamiento y a la «filosofía» autenticar de alguna forma las ciencias, según un esquema que encontramos en *Was ist Metaphysik?*), tomada a la letra es demasiado simplista: no tiene en cuenta ni la historia de los términos *metafísica, ontología, filosofía, ciencia,* a lo largo del curso del pensamiento de Heidegger, ni sobre todo el hecho de que, por lo menos para un primer periodo de este itinerario, Heidegger habla explícitamente de la filosofía como de una ciencia, aunque ciencia suprema.[40] Pero nuestro máximo interés aquí es entender si y en qué medida vale para la labor de la ciencia lo que hemos concluido leyendo e interpretando *Sein und Zeit,* esto es, que solo al *Dasein* auténticamente abierto le es dado el ente en lo que propiamente, verdaderamente, auténticamente es. El mundo no puede mostrarse a una mirada neutral y chata, como un libro no habla más que a quien busca en él algo (aunque sea para desengañarse o quedar desmentido...); y se muestra tanto más en su propia verdad cuanto más claramente orientada está la mirada. Continuando con el mismo ejemplo, el libro nos habla tanto más

cuanto más cualificadas, o podríamos decir «intensas», son nuestras expectativas. No es este el caso de un libro o de un espectáculo al que nos acercamos solo porque «se habla» de él. El *«man»* anónimo, dice *Sein und Zeit,* es también un proyecto, pero precisamente por ser anónimo deja aparecer solo una imagen falseada de las cosas. Es inútil, o quizá no, recordar que estamos aquí dentro del marco de una idea de verdad que no se mide partiendo de la «objetividad» de las cosas como simplemente presentes. No es en cuanto objetos aprehendidos en la totalidad de sus aspectos por lo que las cosas se dan en su propia verdad auténtica al *Dasein* auténticamente abierto, y huyen en cambio del proyecto anónimo del *«man»*. Aquí parece que hay, o lo hay realmente, un círculo; o mejor, se trata ya de una consecuencia de la analítica existencial y de su noción de mundo como sistema de instrumentos, articulado siempre solo en torno a un proyecto. Cualquier «neutralidad» es, por tanto, inauténtica también y sobre todo en el sentido –para el que podría evocarse al Marx crítico de la ideología– de que esconde el propio carácter proyectual, pretendiendo (también con las implicaciones autoritarias que pone en claro el escrito de Nietzsche *Sobre verdad y mentira)* valer como pura verdad objetiva; una noción que, antes de cualquier falseamiento de cosas particulares, se manifiesta insostenible (también el argumento contra escépticos, aplicado aquí, se presenta como un puro acto de fuerza: lo que digo no es una interpretación, es la pura verdad; o bien: debemos buscar solamente la verdad definitiva, no una interpretación válida para ti y para mí, aquí).

Por otra parte, el hecho de que precisamente el problema de la ciencia se imponga como algo con lo que hay que contar, sobre todo desde el punto de vista de una ontología hermenéutica nihilista, es un ejemplo de la «impureza» de nuestro proceder (y del de Heidegger). He dicho ya que no me parece motivado por razones «puramente» teóricas (admitiendo que la expresión tenga sentido) el replanteamiento heideggeriano del problema del sentido del Ser. La reducción del Ser a la objetividad, que da lugar al dominio de la organización total del mundo (a la que realmente, básicamente, Heidegger se sustrae, en perfecta consonancia con el espíritu de vanguardia), es ante todo obra de la transformación final de la metafísica (platónica...) en ciencia experimental, donde solo *es* lo que de hecho se verifica mediante el experimento matemáticamente dirigido y controlado. La discusión sobre ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu a comienzos del siglo xx, y la misma empresa fenomenológica de Husserl (que parece más vinculada, en su inspiración, a la disputa sobre los fundamentos de la matemática), a las

que Heidegger como estudioso de la filosofía está profundamente vinculado, pueden leerse también como «conflictos de Facultades» en el sentido académico del término, como intolerancia frente al dominio de los científicos positivos no solo en el ámbito de la universidad, sino también en el mundo social en general.

Pero no es cuestión de detenerse demasiado en todo esto. Lo que importa es entender que, si decimos que no hay hechos sino solo interpretaciones, y sobre todo si, yendo más allá de Nietzsche con (nuestro) Heidegger, decimos que también esto es una interpretación y que, además, exige ser desarrollada en el sentido nihilista de la historia del Ser, debemos tener presentes las pretensiones «realistas» de la ciencia experimental. Es ciertamente verdad que gran parte de la epistemología actual, más que la de la primera mitad del siglo xx, está dispuesta a admitir el carácter interpretativo del saber científico. Pero, por lo menos así me parece, sin ir nunca más allá de un genérico perspectivismo, que sigue siendo profundamente metafísico en la medida en que cree poder hablar de la pluralidad de las interpretaciones desde un punto de vista ingenuamente panorámico, no realmente involucrado en el proceso. ¿Qué es lo que cambia, para la concepción de la ciencia y, sobre todo, para la de la realidad que aquí nos interesa, si adoptamos la ontología nihilista que nos parece implícita en la idea heideggeriana de una historia del Ser? A la historia del Ser se «llega» partiendo de la cuestión de la posible no equivalencia de todas las interpretaciones. Por tanto, propiamente planteándose un problema que es a la vez epistemológico y metaepistemológico. En sentido estrictamente epistemológico, al perspectivismo de la *koiné* hermenéutica le basta admitir que una proposición se verifica (o se falsa, en la terminología de Popper) solo dentro de paradigmas a su vez nunca del todo verificables. Recuerdo una encarnizada discusión con John Searle (en la que, como aliado mío, tenía a David Krell) en la que su tesis era: de acuerdo, nuestros paradigmas están históricamente condicionados, lo sabemos, pero ahora *let's go to work,* comencemos a utilizarlos aplicándonos a investigaciones efectivas. Nos hallamos siempre dentro de una apertura (debida a la historia, al destino, a la casualidad) de la verdad. No podemos hacer otra cosa que movernos en su interior, de otra forma el discurso acaba no teniendo ni reglas ni criterios; por definición, por cuanto no hay un nuevo paradigma dentro del cual podamos evaluar la verdad o la falsedad de la apertura (del paradigma) en la que estamos. Recordemos que en la introducción de *Was ist Metaphysik?*, de 1929, Heidegger hacía suya esa misma cuestión: las ciencias se ocupan de su objeto y de «nada» más; y así se topan con el problema de la nada.

Lo que –todavía sin el sentido polémico que le atribuirá en los escritos más tardíos– Heidegger llama metafísica, la «ciencia» que propone la pregunta sobre la nada que la ciencia «excluye» para concentrarse en su tarea de investigación positiva y rigurosa, es el terreno de la filosofía, de la ontología o, cuando se abandonen también todos estos términos, del pensar. En este sentido, y solo en este sentido, Heidegger dirá que «la ciencia no piensa».[41] Sin seguir, repitámoslo, las transformaciones que este ámbito de términos sufre en el transcurso del pensamiento heideggeriano, digamos ahora que el pensamiento (la metafísica, la ontología, la filosofía) se distingue de las ciencias porque no se limita a asumir como dato último la (propia) apertura de la verdad, sino que propone la cuestión de la verdad de la apertura. Si, como parece (como enseña la antropología cultural, la experiencia histórico-política del final del eurocentrismo y, antes, la analítica existencial que prohíbe atribuir al proyecto que nosotros mismos somos la estabilidad de los objetos que aparecen dentro del mismo), la apertura en la que hemos sido arrojados es histórica, mudable, finita, entonces el pensamiento podrá y deberá plantearse la cuestión de su verdad. De nuevo, sin embargo, no en un sentido objetivista-descriptivo, como en el fondo sucede todavía en las diferentes escuelas de la sospecha, sobre todo en la crítica marxista de la ideología. Pero, entonces, ¿en qué sentido? Aquí volvemos a la tesis conclusiva de la primera sección de *Ser y tiempo*. «Ser –no el ente– solo lo "hay" en tanto que la verdad es. Y la verdad *es* tan solo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es.»[42] Una lectura ontológico-nihilista coherente de esta tesis solo puede subrayar la diferencia entre Ser y ente poniendo ella en claro su verdadera y propia contraposición. De lo que se trata cuando se habla del Ser y de la verdad no es la presencia del dato inmediato (si se quiere, de la «realidad»). Recordemos, por otra parte, desde otra perspectiva totalmente distinta, la lectura de los a priori kantianos que propone McDowell: no es la simple-presencia de un dato a un sujeto lo que funda la verdad, sino la inserción interpretativa (añadamos aquí) de este dato inmediato en la red de los conceptos, una red que McDowell identifica también con una segunda naturaleza, histórica y heredada.

Por tanto, primera conclusión: la verdad de la apertura sobre la que nos estamos preguntando no puede concebirse en términos de representación fiel de la cosa que aparece en la apertura. Podemos solo buscarla en el plano de la autenticidad del proyecto. En el proyecto auténtico, hecho propio por alguien, la cosa puede aparecer en lo que verdaderamente es, porque está sustraída a la opacidad que la cubre en el marco

del proyecto anónimo del *«man»*. El ejemplo que nos ha parecido más claro es el del interés personal profundo que nos mueve a tomar un libro, el cual nos habla «verdaderamente» solo en estas condiciones, mientras que tiende a rechazarnos cuando lo afrontamos solo en virtud del proyecto anónimo del *«man»*. ¿Se nos mostrará el libro, si lo tomamos con un interés (o proyecto) auténtico, bajo una verdad más «objetiva»? Vemos inmediatamente que esta tesis no tiene sentido. La realidad «objetiva» del libro podría más bien ser la de su existencia de hecho en los estantes de la librería, en el almacén del editor, en la discusión crítica que le dedican los reseñadores, o la suma de todos estos aspectos (pero ¿hecha por quién, y por qué?, o bien y en todo caso ¿con qué pretensión de ser completa?). Todo esto nos advierte de que podemos hablar de verdad, después de haber obtenido los resultados de la analítica existencial, solo en términos de «sentido», del sentido que un dato tiene (adquiere desde el inicio) dentro de un proyecto. Sentido tanto más verdadero cuanto más «apropiado» es el proyecto (apropiado por alguien, y, por lo mismo, apropiado también «a la cosa»). (El Sartre de *El ser y la nada* había leído ciertamente *Ser y tiempo;* tiene razón, hasta cierto punto, sobre que el sentido, el para mí de la cosa, elimina su en sí, o por lo menos se le contrapone. Pero a Sartre le guía todavía una concepción óntica del Ser, como aquello que es dato, macizo, etcétera. El sentido no tiene «realidad», por tanto, es la nada). La verdad del sentido, el Ser del ente, no pretende ciertamente ocupar el sitio de su entidad cotidiana; lo mismo que la existencia auténtica, sigue siendo en Heidegger difícilmente descriptible en términos existentivos, concretos. No obstante, moverse en el dominio del sentido y no en el de la presencia óntica de la cosa no significa dejar simplemente las cosas tal como están. Las relaciones entre ambos planos son bastante más complicadas, y esto es precisamente cuanto se arriesga en la superación heideggeriana, nihilista, del perspectivismo de la *koiné* hermenéutica. También desde este punto de vista toda la relación del Ser con el mundo debe ser pensada según la frase que hemos citado: Ser, no el ente. El darse de la cosa en la cotidianidad media, que implica ya situarse en un proyecto, en una apertura, es también un modo de superar el puro «ente» hacia el Ser. Es el caso, en una especie de grado ulterior, de la tematización científica. He ahí por qué, probablemente, tampoco puede practicarse la ciencia sin una referencia al ser-para-la-muerte.

Retomemos el hilo: quedarnos tranquilamente dentro de la apertura de la verdad que nos está asignada (el *let's go to work* de Searle) solo es posible por una opción

deliberada, que debería no obstante justificarse como un proyecto y ofrecer, por tanto, algún argumento sobre la propia preferencia, la «verdad de la apertura». La pregunta sobre esta última solo evita, en el fondo, con el «y nada más» de la voluntad científica (el oficio es esto; pongámonos a trabajar; me pagan por esto; mi deber es esto), es decir, con un gesto autoritario (autoritario también cuando alguien se doblega sin discusión a una autoridad: la establecida división del trabajo social) que por lo demás se corresponde con el carácter íntimamente autoritario de la metafísica (frente al fundamento último ya no hay preguntas). La noción heideggeriana de autenticidad, con toda su problematicidad abierta, no está en el fondo tan alejada de la experiencia más cotidiana; preguntarse por el sentido del oficio que uno tiene, por qué se aceptan ciertas tareas y deberes, nos pasa a todos, y al final la «respuesta», que no lo es nunca del todo, encuentra la cuestión de la mortalidad, en los múltiples sentidos en que esta se presenta en las preguntas que uno se hace (esperanza en el más allá, conciencia del carácter no constitutivo de las distintas posibilidades que se dan de hecho en la existencia, vínculo aceptado o rechazado con una herencia –el hogar, la patria o la religión, de que habla Stephen Dedalus–).[43] Solo estoy aludiendo a un modo de «urbanizar», de hacer comprensible, la conexión heideggeriana entre autenticidad del proyecto y decisión anticipadora de la muerte, conexión que parece particularmente problemática cuando se habla del saber científico.

Se podría también mostrar que la autenticidad que se instaura –si se instaura, o aparece como posible– en la decisión por la muerte resuelve los problemas de racionalidad formal y material de Weber: mientras no te hayas decidido, ejerce tu oficio de científico de un modo no auténtico; pero ¿significa esto con menor eficacia? Es la misma cuestión de la *Krisis* de Husserl: las ciencias funcionan igualmente sin la fundamentación trascendental de la fenomenología. La solución heideggeriana inicial, digamos de *Ser y tiempo* y de *¿Qué es metafísica?*, es de tipo fundamentalmente conciliador: que trabajen los científicos, pero la filosofía habla de lo trascendental y por esto se la llama todavía ciencia, aunque la más fundamental de todas. ¿Y luego? Cuanto más claro se hace en Heidegger el discurso sobre la historia del Ser, menos se sostiene la división del trabajo entre el filósofo y el científico.

Con la lección inaugural sobre *¿Qué es metafísica?* de 1929, escrita, por tanto, al abrigo de *Sein und Zeit,* Heidegger suministra dos indicaciones significativas para aclarar la conexión entre proyecto y decisión anticipadora de la muerte: por un lado, presenta la

metafísica como una ciencia, o en todo caso un saber, una disciplina, que de algún modo constituye la base de todas las demás (cosa que aclara, aunque no de un modo exhaustivo, creo, en el Epílogo a *¿Qué es metafísica?*, escrito en 1943); en segundo lugar –esto ya totalmente claro en el texto de 1929–, la idea de que «ese *Dasein* científico solo es posible si previamente está inmerso en la nada».[44] En la Introducción, la metafísica es ya, más explícitamente que en la lección de 1929, el pensamiento que «interroga a lo ente en cuanto ente, [...] y no se vuelve hacia el ser en cuanto ser» *(Hitos,* pág. 300). Pero también así es un pensamiento que «en las respuestas que le da a su pregunta por el ente en cuanto tal [...] ya se ha representado al ser antes que a lo ente mismo» *(ibid.*, pág. 302). Esto no contradice lo que escribía Heidegger en la lección de 1929, «metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto» *(ibid.*, pág. 105). Por tanto, aunque con variaciones terminológicas de relieve pero que no influyen en la cuestión que planteamos aquí, ambos textos dicen lo mismo: la metafísica está con las ciencias particulares en la relación diseñada por la cita de Descartes con la que se abre la Introducción: la metafísica es la raíz de la que parten las demás ciencias *(ibid.*, pág. 299). Y ello porque la pregunta metafísica por excelencia es la formulada por la célebre frase de Leibniz: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? A esta pregunta la metafísica no solo no responde, sino que, además, la formula incluso mal, porque es un pensamiento que «tiene permanentemente al acecho y en su vecindad más próxima la posibilidad del más profundo de los errores» *(ibid.*, pág. 107), error que se aclarará en el Epílogo (se vuelve solo al ente en su totalidad). De modo que las ciencias particulares nacen dejando de lado la nada (se ocupan de algo y de nada más, *ibid.*, pág. 95); la metafísica tiene el mérito de preguntar más allá del ente, por la nada; pero también ella «vuelve» solo al ente en su totalidad, y por eso tiene necesidad de ser superada, como nos hace entender el Epílogo. Aun sin hablar todavía de superación, la lección de 1929 señala no obstante en qué dirección ha de moverse un pensamiento que se tome en serio la cuestión de la nada y que, por tanto, ponga «verdaderamente» en práctica aquella función de «fundamentación» de las ciencias que asume como tarea suya en la cita cartesiana de la Introducción. En la lección inaugural Heidegger habla a la comunidad académica: «Nuestro *Dasein* –en la comunidad de investigadores, profesores y estudiantes– está determinado *(bestimmt,* definido) por la ciencia» *(ibid.*, págs. 93 y sigs.); la cual se articula en las diversas ciencias, de la naturaleza o del espíritu, pero cada una de ellas

posee su rigor específico y todas tienen en común «una relación con el mundo», a saber, el hecho de dejar de lado desde el comienzo la cuestión de la nada. En la ciencia como esfuerzo por preguntar, determinar y fundamentar *(ibid.*, pág. 94) se consuma «una supeditación [...] a lo ente mismo». «El hombre –un ente entre otros– "hace ciencia". En este "hacer" lo que ocurre es nada menos que la irrupción de un ente, llamado hombre, en la totalidad de lo ente, de un modo tal, que en esa irrupción y por medio de ella el ente se abre en eso que él es y cómo es» *(ibid.* pág. 94). También *Ser y tiempo* (véase especialmente § 32) habla del dejar aparecer el ente en lo que verdaderamente es: y el curso sobre Kant de 1927-1928[45] habla de la actitud científica como de la voluntad de poner al descubierto el ente *«um seines Enthülltseins willen»* (en vista de su estar descubierto). El *Dasein,* en *Ser y tiempo,* es descubridor. En conclusión, dejar aparecer el ente en cuanto tal es tarea de la ciencia, pero Heidegger teoriza sobre el carácter hermenéutico de la experiencia de la verdad. Y este dejar aparecer en *¿Qué es metafísica*? –y ya en *Ser y tiempo*– es posible en virtud de la nada (de su manifestarse o del dejarla de lado). Para la lección de 1929, en la que no se ha tematizado aún la historia del Ser, el nexo consiste en el hecho de que «es únicamente porque la nada está patente en el fondo del *Dasein* por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente solo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza» *(Hitos,* pág. 107). A mí esta conexión no me parece suficiente, aunque deba completarse con lo que Heidegger dice en las primeras páginas de la lección inaugural, en donde habla del sentido de hacer ciencia para los científicos, un sentido que no puede separarse del discurso de *Ser y tiempo* sobre la autenticidad de la existencia, pero que aquí no es aludido de un modo explícito.

Como he dicho muchas veces, encontramos en estos textos heideggerianos sugerencias e indicaciones que, sin jactancia alguna, creemos que hay que completar y explicitar también en términos que no se encuentran en Heidegger. La luz problemática bajo la cual se nos muestra el nexo entre la ciencia y la nada de *¿Qué es metafísica?* se explica fácilmente: se trata de una conexión de tipo puramente psicológico o antropológico, no por casualidad ligada a un momento en el que Heidegger no habla todavía de la historia del Ser, en la que los existenciales –las «estructuras» de la existencia descubiertas por el análisis de *Ser y tiempo*– parecen todavía constantes, proyectualidad siempre y caso por caso arrojada, pero precisamente, «siempre y caso por caso», en una historicidad que coincide con la finitud de la *Befindlichkeit,* de la

situación afectiva, y nada más. La apertura de la lección de 1929 hacia la nada, a través del análisis de la experiencia de la angustia, todavía es solo un comienzo, como cabe esperar, por otra parte, dado el carácter «ocasional» del texto. Lo entenderemos en todo su alcance solo si ponemos en relación esa apertura con la lectura nihilista de la conclusión de la primera sección de *Ser y tiempo:* «Hay el Ser, no lo ente». La experiencia de la verdad es inseparablemente experiencia de la nada; la angustia está más exactamente ligada al ser-para-la-muerte; y la decisión anticipadora de la muerte es la asunción de la propia historicidad constitutiva, de la inmersión, por tanto, en la nada en cuanto historia nihilista del Ser (y no –solo– del ente).

Pero de nuevo: si no queremos atenernos al simple discurso, algo banal, de *¿Qué es metafísica?* sobre el asombro, ¿qué significa para la ciencia la inmersión en la nada, *y, por tanto,* en la historia del Ser? ¿Llegamos a entender en qué sentido un científico auténticamente decidido en pro de su propia muerte lograría dejar aparecer el ente en su verdad mejor que otro que se queda tranquilamente en la cotidiana medianía del *«man»*? Obsérvese que esta pregunta es tan simplemente poco propia del heideggerismo que en el fondo podemos encontrarla, en términos solo análogos, ciertamente, en el Husserl de la *Krisis*. En esta obra, la crisis de las ciencias no significa en absoluto que estas «funcionen» menos bien desde el punto de vista de la validez de sus resultados o de la eficacia de las aplicaciones técnicas. Pero, por faltarles esa fundamentación última y explícita que busca Husserl, no corresponden a la vocación –por otra parte, histórica, no natural, pero que ya se ha hecho imprescindible por las mismas razones por las que una vez aparecida la medicina científica dejamos de ir al brujo– que la ciencia moderna heredó de sus orígenes griegos. En el caso de Heidegger, el punto crucial, que se aclara progresivamente en el transcurso de los años, pero que ya está muy presente en *Ser y tiempo,* es que dejar que la cosa aparezca en su verdad no significa en absoluto describirla objetivamente, de una forma completa, exhaustiva. Significa insertarla explícitamente en un proyecto que se conoce y se quiere como tal. Por ejemplo, en el proyecto de poner al descubierto el ente por mor de su ser descubierto. La ciencia, con su «particular relación mundana con lo ente mismo», que busca una «aproximación a lo esencial de todas las cosas», es una «actitud libremente escogida de la existencia humana» *(Hitos,* pág. 94). Ahora bien, debería quedar claro: no hay en Heidegger un *lógos* entendido como discurso fielmente representativo de las cosas como «son». Un discurso así es siempre solo una deriva de la verdad del Ser del ente. El científico que

vive una existencia auténtica –admitiendo que esto sea alguna vez posible– deja aparecer más bien la verdad del ente que estudia porque, incluso cuando se sitúa en una perspectiva «objetivadora», y, por tanto, neutral, que prescinde de intereses subjetivos, sabe que esta es una opción deliberada de la existencia humana, una posibilidad entre muchas de relacionarse con el mundo.[46] La angustia de la que habla la lección inaugural es todavía demasiado psicológica, demasiado «existencialista» para ser suficiente para el desarrollo ulterior del discurso, el nuestro y, creemos también, el de Heidegger. Aunque el proyecto científico debe ser asumido como una elección deliberada de la existencia humana, no puede estar, sin embargo, motivado por la canción de organillo, según la cual hay muchas maneras de acercarse al mundo: yo ejerzo mi oficio de científico, *let's go to work,* dejadme que lo haga de la mejor manera que sé. Por otra parte, no «hay» muchas maneras, estáticamente dadas, de acercarse al mundo. La pluralidad de los juegos de lenguaje y la especialización de las ciencias no son una articulación estática, no son categorías, podemos decir con *Ser y tiempo,* en el sentido también de que no son trascendentales kantianos como características eternas de la razón. Son existenciales, esto es, modos de ser del *Dasein* en su historicidad.

Ser y tiempo abrió el camino para situar los diferentes juegos de lenguaje en la historia del Ser, y lo hizo a través de la idea de que el proyecto se «autentica» solo por la decisión anticipadora de la muerte, *a saber,* según entiendo, por la asunción explícita de la propia radical historicidad. Cuanto más claro se vuelve para Heidegger que esta asunción de la historicidad significa situar los existenciales en la historia del Ser –la inautenticidad de *Ser y tiempo* se convierte en la metafísica como olvido del Ser en las obras maduras; y la Eigen*tlichkeit* (autenticidad) deja el puesto, también terminológicamente, al *Er*eignis (evento)–,[47] menos se mantiene en un marco estable la relación entre el pensamiento (que ya no se llama metafísica, u ontología, y ni siquiera filosofía) y las ciencias. «Hay el Ser, no lo ente» podía parecer todavía la base para una división de tareas: del ente hablan las ciencias, la relación con el Ser (o la nada) la garantiza la filosofía que está en la raíz de cualquier otro saber como en el árbol de Descartes y, antes, de Porfirio y de toda la tradición occidental. Pero también el Ser tiene una historia, su epocalidad hace posibles las épocas, el estado de arrojado del *Dasein* y los múltiples lenguajes en que se articula son históricamente mudables: a partir del ensayo sobre la obra de arte de 1936, Heidegger no habla ya de ser *en el* mundo, sino *en un* mundo. Elegir el proyecto de la objetividad científica u otro proyecto, dentro de aquel

proyecto general, pero siempre dado, al parecer in-auténticamente, como es el de la pertenencia a una época, implica que el *Dasein* «escoja a sus héroes», es decir, que tematice su propio origen, lo tome no como una necesidad obvia, sino como una posibilidad todavía siempre abierta. La verdad (existencial, por cierto, no la descriptivo-objetiva, que, por otra parte, es un fantasma; *cf.* Richardson, John, *Existential Epistemology: a Heideggerian Critique of the Cartesian Project,* Oxford, Clarendon Press, 1986) de la ciencia requiere que también el proyecto de someterse al ente sea elegido, cosa que se entiende mejor desde que la ciencia se ha convertido en una gran empresa social, con el empleo de fondos, condicionamientos varios, políticos o no, etcétera. Ciertamente, el «dato» inmediato, el encuentro-choque con un evento que falsa o verifica una proposición, queda; pero se trata de un evento que solo tiene sentido en el marco de una hipótesis, también en el sentido de la pura y simple falsación popperiana, que no se ocupa de forma inmediata de ser-para-la-muerte, pero que siempre mantiene vínculos fuertes con una proyectualidad general; si esta permanece implícita, nadie duda de que dejarla en tal opacidad ha de implicar una menor libertad en el ejercicio de la ciencia. Sirva o no para un más eficaz cumplimiento del oficio de científico, la llamada al filósofo a una decisión anticipadora de la muerte, esto es, al reconocimiento y a la asunción explícita de la propia historicidad, es una llamada a una mayor libertad. («Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna» –*Hitos,* pág. 102–, porque sin la asunción responsable de la historicidad, la ciencia misma tiende a configurarse como contemplación pasiva de un orden de objetos fijos, o por lo menos como cumplimiento de tareas –el mandato social– aceptadas como obvias e indiscutibles).

La invocación de la libertad no es un modo de eludir problemas con la evocación de un valor «vencedor» porque es innegable. Por un lado, dicha invocación es conforme a la inspiración vanguardista que nos ha parecido obligado reconocer en el origen del pensamiento de Heidegger; por otro, libertad es aquí sinónimo de «sentido», es decir, de ser uno mismo, no como sinónimo de libre albedrío, sino de existencia que se desarrolla en una discursividad dotada de una dirección y una continuidad vivida.

Situarse en la historia del Ser, escogiéndose a los propios héroes, es decir, arriesgando una interpretación del origen que nos constituye, ¿significará también dejar de lado la referencia a la nada que la lección inaugural de 1929 tematizaba en términos hasta cierto punto psicológicos? ¿Qué queda en el Heidegger pensador de la historia del Ser del

Heidegger existencial de las primeras obras? También la reflexión sobre la ciencia da, para este propósito, indicaciones significativas. La historia del Ser es la historia de su acontecer en las configuraciones que rigen sus épocas; diríamos, de las *archai* vigentes en cada época y cuya apertura constituyen *(cf. Hitos,* pág. 300). Para nuestra época moderna, precisamente la ciencia entendida como empresa experimental rigurosamente organizada y subdividida en varios dominios, tareas, etcétera, es el elemento «determinante» *(cf.* «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas).* Pero no se trata de una caracterización estática: nuestra época evoluciona, concluye la metafísica también y sobre todo porque la ciencia se desarrolla de un cierto modo.

La idea de la historicidad del Ser, que ocupa un lugar central en Heidegger por lo menos a partir de 1936, destruye la relativamente tranquilizante división entre metafísica y ciencia que se lee en *¿Qué es metafísica?* En la conferencia sobre «La época de la imagen del mundo», de 1938, la ciencia experimental separada de la metafísica se convierte en un agente determinante de la disolución de la metafísica. La construcción sistemática de la imagen del mundo que caracteriza a la ciencia moderna «fundada» en la metafísica acaba articulándose en tales y tantas subdivisiones que su conjunto se vuelve incontrolable. Pero justamente la sistematicidad, aquello que Nietzsche en *Verdad y mentira* había llamado el inmenso *columbario* de los conceptos, acaba sufriendo una especie de explosión en la cima de la modernidad. También o quizá solo a causa de esta explosión, que devuelve una imagen del mundo imposible, la metafísica –ya sea en el sentido de ciencia especial presente todavía en *¿Qué es metafísica?*, ya sea como olvido del Ser (y de la nada) a favor de una visión predominante que universaliza la objetividad y reduce el Ser al nivel de la totalidad de los entes, de los objetos– deviene también ella imposible, el mismo ente se pierde en la babel de lenguajes y especializaciones, con las que nadie se siente poseedor o titular de una imagen del mundo. La misma idea de una historia del Ser se hace impensable, en el sentido de que no puede ya concebirse como una historia; puede verse también en esto uno de los sentidos de la creciente preferencia de Heidegger por el término y la noción de evento. Aunque puede hablarse de una continuidad, esta se da solo en el marco de un proyecto, de una interpretación: «el *Dasein* escoge a sus héroes». Proyecto es también, aunque por lo general solo en el ámbito del *«man»*, de la precomprensión de una sociedad, de una época, de una comunidad, el proyecto de la ciencia experimental. Las «aperturas de la verdad», esto es, las épocas del Ser (los modos en que el Ser deja aparecer a los entes suspendiéndose,

ocultándose), son como el lenguaje histórico-natural que todo *Dasein* llega a hablar, la cultura en la que se encuentra arrojado. No hay un ser-arrojado «natural» del que se deba luego separar el proyecto «auténtico» de un existente. La condición «natural» en que cada uno se encuentra arrojado, y en cuyo marco puede asumirse auténticamente, es también ella la cristalización de decisiones existenciales precedentes; en el fondo es solo lo que llamamos «realidad». Algo parecido a lo que sucede en la relación entre *langue* y *parole* en la lingüística de Saussure; cada *parole,* todo uso actual del lenguaje por parte de un hablante, deja una huella que modifica o puede modificar la *langue* –vocabulario, sintaxis, etcétera. Pero la herencia de estas variaciones vive solo en la lectura que de ellas hace otro hablante, es decir, en otro evento. No tiene la «realidad» de un proceso «objetivamente» dado.

INTERMEDIO

Hablo de «tentación» del realismo porque, igual que las auténticas tentaciones, es algo que va y vuelve, y nos atormenta. Si queremos ser verdaderamente «realistas», por así decir, debemos tener presente la realidad de esta permanente tentación.

Partamos de la famosa frase de Nietzsche según la cual «no hay hechos, solo interpretaciones». Es preciso recordar que en el contexto en que la escribe (un apunte de 1886-1887), Nietzsche añade que «ya esto es una interpretación *(Auslegung)*». ¿Tan obvio es que, también y precisamente por esta cláusula, la frase de Nietzsche puede equivaler a una afirmación metafísica de la irrealidad del mundo, a una especie de idealismo empírico de tipo berkeleyano? Hay, por ejemplo, quien atribuye un idealismo de este tipo también a Richard Rorty, que habla explícitamente de filosofías (y obras de arte, y *Weltanschauungen* individuales, y también paradigmas científicos) como de «redescripciones» del mundo –suponiendo que, de todas formas, haya algo como un mundo, el mundo, aunque accesible solo desde un punto de vista abierto por una redescripción. En el caso de Nietzsche, ni la realidad del mundo se reduce a la percepción del sujeto ni el sujeto que percibe posee un estatus ontológico más sólido que el de sus supuestas «ilusiones». Lo que entra en juego tanto en Nietzsche como en Rorty, o en la ontología hermenéutica contemporánea, no es una opción metafísica a favor del subjetivismo contra el objetivismo, o a favor del irrealismo (idealismo) contra el realismo. El «juego de las interpretaciones» no es en absoluto un conjunto de movimientos arbitrarios en los que el sujeto, conscientemente, o incluso abandonándose de un modo surrealista al propio inconsciente creativo, crea imágenes de «realidades» que se oponen a las ajenas. El juego es de hecho siempre un conflicto: usar un término menos duro solo significa, probablemente, apuntar hacia un *télos,* un ideal regulador hacia el cual moverse, que es precisamente lo que sucede con la noción nietzscheana de voluntad de poder, que no alude solo y definitivamente a un choque de fuerzas físicas para dominar a los demás, sino que, precisamente con su movimiento de superación, supera también las varias concreciones del poder, los «intereses» de los centros de voluntad particulares (sobre cuyas «realidad» y ultimidad Nietzsche alimenta justamente muchas dudas).

Por consiguiente, pensar el juego de las interpretaciones ante todo como conflicto, o las redescripciones como algo que se mide con descripciones ya dadas, o los paradigmas kuhnianos como aperturas que se parecen a la institución no siempre pacífica de nuevas tablas de valores, o el evento heideggeriano de la verdad justamente como evento, como cesura y discontinuidad, también como desplazamiento y angustia... ¿podría verdaderamente reducirse todo esto a una ontología ilusionista, al esteticismo de una concepción de la realidad totalmente «virtual», que ni siquiera debiera tener en cuenta el peso concreto de los medios técnicos que la hacen posible?

Frente a la hermenéutica, y frente a la ontología que ella presupone (más o menos explícita o conscientemente), los realistas pecan precisamente de poco realismo: no consiguen entender y describir «adecuadamente» la experiencia de la que aquella parte, sobre la cual, si se quiere, se funda. Y, sin embargo, esa experiencia constituye de hecho la «realidad» de mucha filosofía contemporánea: de Nietzsche a Heidegger, incluyendo a toda la galaxia del pensamiento posmodernista, pero también de las diferentes escuelas del psicoanálisis y de muchas posiciones filosóficas y epistemológicas posanalíticas. ¿Pueden la problemática nietzscheana de la muerte de Dios y la heideggeriana de la superación de la metafísica –que pueden reunirse bajo la común categoría de nihilismo, y que dan origen a lo que una lógica rigurosamente metafísica define como autocontradicciones performativas– ser suprimidas del panorama del pensamiento contemporáneo apelando solo al principio de no contradicción? ¿Ha convencido nunca a alguien el argumento lógico contra el escepticismo para hacerle abandonar sus «convicciones» escépticas?

Parece que precisamente el realismo, ante un fenómeno tan complejo y vasto como el del nihilismo difundido en la cultura y en la existencia actuales (la *koiné* hermenéutica en sus múltiples aspectos), debería negarse a explicarlo como el resultado de un error lógico banal, como si fuera verosímil que toda una cultura se hubiera olvidado de improviso del principio de no contradicción. Subrayo esta paradoja porque me parece decisiva. Mientras que Heidegger, y no solo él, a partir del giro de los años treinta, se esforzaba en «justificar» la propia filosofía en términos epocales –que yo llamaría también empíricos, en el sentido de la experiencia como hecho no reducible a la impresión de signos en la *tabula rasa* de la mente–, aquí se busca acabar con todo ese mundo, del que la hermenéutica pretende ser teoría e interpretación, apelando a un descuido lógico. Por añadidura, con una apelación que desde siempre ha creído que

podía valer como argumento victorioso pero que nunca ha funcionado como tal. Yo he propuesto hablar, a propósito de la cultura –no solo filosófica– del mundo occidental, tardoindustrial, posmoderno, que es el nuestro, de una *koiné* hermenéutica. Como todas las precomprensiones, también esta es una imagen vaga, que parece demasiado marcada por una especie de impresionismo filosófico-sociológico; a muchos les parece, con alguna razón, una generalización demasiado ambiciosa, que unifica una multiplicidad de fenómenos totalmente heterogéneos. No obstante, asumir el riesgo de centrar la atención en la *koiné* hermenéutica como característica global, y vaga, de nuestra cultura actual es indispensable para toda comprensión teórica no superficial de esta última, capaz de recoger en ella un hilo conductor interpretativo. Este es el primer paso hacia una «ontología de la actualidad», esto es, hacia un pensamiento que supere el olvido metafísico del Ser, olvido que se perpetúa si el pensamiento se mantiene en la confusa fragmentación de los saberes especializados y de los múltiples roles sociales en los que nosotros, los modernos, nos vemos arrojados.

Hermenéutica, como se sabe, es la filosofía que pone en su centro de interés el fenómeno de la interpretación, es decir, de un conocimiento de lo real que no se concibe como un espejo objetivo de las cosas de «ahí afuera», sino como una prensión que lleva en sí la impronta de quien «conoce». Luigi Pareyson la define como «conocimiento de formas por parte de las personas», un *nachschaffen* en el que el sujeto cognoscente capta la cosa en la medida en que, reconstruyéndola como forma, expresa en esta reconstrucción también lo que es él mismo, porque despliega y aprovecha una semejanza básica que puede tener diversos grados, pero que nunca está ausente. ¿Tiene sentido concebir el conocimiento en estos términos? Por el momento, podemos pensar razonablemente que la semejanza de la que habla Pareyson (que él, recordémoslo, reconoce como base del conocimiento de los demás y de la experiencia estética) no está demasiado lejos de lo que Kant llamaba esquematismo. Sea cual fuere el valor de esta comparación, nos recuerda que la hermenéutica actual es una –aunque remota– secuela del kantismo. El mundo es fenómeno, esto es, un orden de cosas que el sujeto va construyendo activamente. En Kant, sin embargo, hay todavía la idea de que las estructuras a priori del sujeto son iguales en todos los seres racionales finitos. En el siglo XX, después de Heidegger, se reconoce en estas estructuras una historicidad radical. No solo no conocemos más que los fenómenos, sino que estos solo existen en el marco de lo que Heidegger llama un «proyecto arrojado». Conocer, ya en el nivel de las puras y

simples percepciones espaciotemporales, significa constituir un trasfondo y un primer plano, ordenando las cosas sobre la base de una precomprensión que expresa intereses, emociones, y que hereda un lenguaje, una cultura, formas históricas de racionalidad. Las cosas aparecen, se dan como entes, «vienen al ser» solo en el horizonte de un proyecto, de otra forma no es posible distinguirlas del trasfondo ni diferenciar unas de otras. La hermenéutica puede definirse también como un kantismo pasado por la experiencia existencialista de la finitud y, por tanto, de la historicidad. Una transformación en cuya base está la analítica existencial de *Sein und Zeit,* que a su vez hereda muchos elementos del pragmatismo (las cosas son ante todo y por lo general instrumentos, y por esto mismo solo existen en un proyecto), elementos que gran parte del realismo actual tiende a dejar de lado sin haber discutido realmente sobre ellos.

¿Tiene derecho la hermenéutica, así –sumariamente– definida, a pretender expresar el «espíritu del tiempo», a proponerse como la *koiné* de los últimos decenios de la cultura occidental? No hay probablemente ningún aspecto de lo que se ampara bajo el nombre de mundo posmoderno que no esté impregnado masivamente de interpretación. Haciendo una breve lista, podemos recordar: la difusión de los medios de comunicación, que no demasiado paradójicamente desarrollan la conciencia vaga y general de su carácter de agencias interpretativas no neutrales y a la vez «objetivas»; la autoconciencia de la historiografía, para la cual la misma idea de historia es un esquema retórico, que ya no puede valer como principio de realidad al que se confiaba gran parte de la filosofía moderna después, y como alternativa, de la fe empirista y positivista en los hechos verificados por la sensación o el experimento; la presencia activa de la multiplicidad de las culturas, que con su propia consistencia de códigos capaces de durar desmienten la idea unitaria y progresiva de racionalidad; la destrucción psicoanalítica de la fe en el carácter último de la conciencia. Y podríamos continuar la lista hasta la teoría de los paradigmas madurada en la misma autoconciencia de los científicos.

No estoy contradictoriamente pretendiendo que la hermenéutica, resumida en la frase de Nietzsche, sea la descripción más adecuada de la cultura tardomoderna. Sostengo en cambio que es su interpretación más racional. Que sea una interpretación significa que se formula conscientemente en el marco de un proyecto; y de un proyecto arrojado, según la terminología de Heidegger. Por tanto, quiere ser reconocida como interpretación razonable en vista de un *télos* que elige en cuanto, en cierta medida, ya se encuentra comprometida en él, porque pertenece a él desde un punto de vista histórico-destinal. Ni

la idea de razón, o de razonabilidad, sobre cuya base quiere ser evaluada la hermenéutica, ni los argumentos específicos que puede aducir para confirmarse a la luz de este criterio son externos a su específica condición histórica, a su destino. ¿Sería esto un síntoma de abandonarse al irracionalismo, al relativismo de las *Weltanschauungen,* en general demonizado porque en su fondo se entrevé la lucha violenta de todos contra todos, una especie de vuelta a la selva primitiva? Como intenté demostrar en *Más allá de la interpretación,* la hermenéutica se configura como puro y peligroso relativismo solo si no se toman suficientemente en serio sus propias implicaciones nihilistas. Puesto que la «verdad de la hermenéutica» como teoría alternativa frente a otras (sobre todo frente al concepto de verdad como «reflejo» de los «hechos») no puede legitimarse pretendiendo valer como la descripción adecuada de un estado de cosas metafísicamente fijo (no hay hechos, solo hay interpretaciones), sino que debe reconocerse también ella como una interpretación, su única posibilidad es argumentarse como tal, esto es, como una «descripción» interna o lectura sui géneris de la condición histórica en que ha sido arrojada, y que decide orientar en una dirección determinada, para lo cual no dispone de otros criterios que los que hereda, interpretando, de esta misma proveniencia. Ahora bien, la proveniencia leída como legitimación de la verdad de la hermenéutica no puede presentarse más que bajo la luz del nihilismo; solo un Ser que marcha, indefinidamente (y no *infinitamente)*, hacia el propio debilitamiento legitima la afirmación de la idea de verdad como interpretación y no como correspondencia. Si no fuera así, la hermenéutica sería solo una teoría metafísico-descriptiva de la pluralidad irreducible de las culturas; pero en cuanto metafísico-descriptiva sería todavía víctima, y esta vez de una forma insostenible, de una autocontradicción performativa, insostenible precisamente porque dicha autocontradicción refuta propiamente, y quizá sobre todo, a quien pretenda que la verdad es adecuación al estado de cosas.

Tomar nota del carácter invasivo de la interpretación en la cultura posmoderna, e intentar pensar este reconocimiento como una interpretación y no como una nueva metafísica relativista, significa aceptar la responsabilidad de avanzar en una dirección, sabiéndose originados, condicionados, históricos. En esta perspectiva, quien reivindica los derechos del realismo, o de la metafísica como reflejo cognoscitivo y práctico de la verdad objetiva del Ser, es un interlocutor que «interpreta» tanto como cualquier otro. Hace hermenéutica y no lo sabe, diríamos con Molière. Interpreta desde un proyecto, que, sin embargo, no reconoce como tal porque cree moverse llevado por el puro amor a

la verdad como reflejo de la estructura «ahí afuera» de las cosas. Las buenas razones del hermeneuta contra el realista, pero también contra el relativista metafísico, o contra el metafísico *tout court,* se confían a la preferibilidad racional del proyecto que inspira su interpretación de la proveniencia. Comenzando por el hecho de que proyecto e interpretación son reconocidos por él como tales y puestos también explícitamente en cuestión. Mientras que el metafísico –realista, relativista o naturalista– hace siempre como aquel que cree (poder) hablar desde ningún lugar, que no se incluye (ni se pone en cuestión) a sí mismo en la imagen que tiene del conocimiento y queda, por tanto, expuesto –él sí– al efecto devastador de las autocontradicciones performativas.

Su voluntad de verdad comienza por considerar obvio que esta última significa el reflejo objetivo de un estado de cosas, y que tal reflejo ha de ser posible y deseable como valor final para el conocimiento y para la acción. También en un lenguaje menos netamente hermenéutico que el heideggeriano, por ejemplo, desde el punto de vista de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, podría decirse que hay aquí una generalización «colonizadora» de todas las esferas del obrar por parte de la acción estratégica: puede reconocerse ciertamente que saber cómo están las cosas en un cierto ámbito es necesario y útil con miras a algún fin; pero por lo que se refiere a este fin, en la medida en que definitivamente no podemos pensarlo ya como medio para otra cosa, no vale la referencia a la verdad como correspondencia, por lo que estaremos inevitablemente remitidos al proyecto. Un proyecto que tuviera como valor último el reflejo especular de las cosas como son, que, por ejemplo, piense que la emancipación de la humanidad o también, más modestamente, la felicidad o perfección del individuo consiste en el conocimiento de lo verdadero-objetivo, se abre a todas las objeciones –y a las verdaderas contradicciones propias– de toda teoría que no dé razón de la historicidad, ante todo de la propia.

A la preferibilidad racional –repitámoslo, desde el punto de vista de una noción de racionalidad que se deja captar interpretativamente dentro de la proveniencia misma– de la hermenéutica se oponen, por parte del realismo en sus diversas formas, tanto razones lógico-metafísicas (el carácter autocontradictorio del nihilismo) como –porque en el fondo esas razones tienen solo la apariencia de ser definitivas– motivaciones menos abstractas vinculadas más bien a exigencias históricas y pragmáticas. Ahora bien, aunque la ontología hermenéutica puede no hacer caso, en nombre de la experiencia histórica y del espíritu del tiempo, del argumento antiescéptico supuesto vencedor, es sensible a

aquellas objeciones que se remiten propiamente a estas fuentes.

Rechazar la hermenéutica en cuanto ontología nihilista parece necesario, en primer lugar porque, de otro modo, resultaría amenazada la validez de las ciencias experimentales de la naturaleza. Empleo aquí el término validez en un sentido amplio y genérico, como lo opuesto a invalidez –referida tanto a la lógica como a la capacidad de hacerse respetar también, y quizá, sobre todo, en el «conflicto de las facultades»– y como saber hegemónico al que se le reconoce una función de guía para la vida colectiva. La mayor parte de las alternativas que se presentan en los debates filosóficos contemporáneos, y sobre todo las que solo por comodidad esquemática pueden remitirse a la oposición entre «analíticos» y «continentales», apuestan por la validez, en este sentido general, de las ciencias experimentales. El nihilismo hermenéutico parece amenazar esta validez en cuanto se le identifica, como se ha visto arbitrariamente, con una metafísica relativista, que tendría, también y sobre todo, como consecuencia poner en peligro la autoridad práctico-social de la ciencia. Y este riesgo es tanto más temido cuanto más posible es que se difunda, debido al pluralismo cultural de las sociedades industriales avanzadas, un pluralismo científico y tecnológico caótico, con reflejos que sacan a la luz graves cuestiones de alcance social y político. Recordemos cómo se decide cuáles han de ser los cuidados médicos que deben estar a cargo de los diversos servicios sanitarios nacionales.

La hermenéutica, sea por su ontología nihilista o por su apelación a la historicidad de los saberes, a su implicación en la distribución del poder social, a su carácter global no desinteresado, produciría según sus críticos un peligroso efecto de deslegitimación de la ciencia, como también, aunque más gravemente, de la moral. De anarquismo metodológico, en otros términos, puede discutirse en círculos restringidos de epistemólogos y científicos; pero cuando esto se convierte en una especie de sentir común, y se difunde, por ejemplo, más allá de los círculos académicos por la labor de deconstrucción de tantos críticos que se inspiran en Derrida, es preciso reivindicar el principio de realidad, esto es, la validez no puramente histórica de las proposiciones científicamente verificadas.

Pero, precisamente, anarquismo metodológico no es una expresión inventada por la hermenéutica nihilista; proviene del ambiente de los filósofos considerados respetuosos con la ciencia y su realismo, por lo menos en principio. El hecho es que una ontología nihilista parece más bien el resultado común tanto de la tradición analítica como de la

continental, por lo menos en la medida en que esta última puede identificarse con la hermenéutica. En una lista de los aspectos de la cultura contemporánea, que encuentran en el nihilismo su interpretación «adecuada», no entran solo la mediatización de la sociedad, el pluralismo de las culturas, el desmentido freudiano de la ultimidad de la conciencia, la secularización de la religión y del poder, sino también y sobre todo los desarrollos «irrealistas» de las ciencias y la epistemología que los acompaña. Tómese, por ejemplo, un pasaje de *Razón, verdad e historia,* de 1981, de un filósofo de tradición analítica como Hilary Putnam, donde escribe: «Solo tiene sentido formular la pregunta *¿de qué objetos consta el mundo?* desde *dentro* de una teoría o descripción»; la verdad «es una especie de aceptabilidad racional [...] y no una correspondencia con un "estado de cosas" independientes de la mente o del discurso».[48] Es, como se sabe, lo que Putnam llama «realismo interno» o perspectiva internista –opuesta a la perspectiva externista del «realismo metafísico», según la cual

> el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de «cómo es el mundo». La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas *(Razón, verdad e historia,* pág. 59).

Quién sabe si Putnam piensa que esta tesis internista es una descripción exacta (y por ello «externista») del estado de cosas. Debemos suponer, asumiendo que no sea gravemente incoherente, que también él argumentaría en pro de la aceptabilidad racional de su tesis sobre la base de referencias a la experiencia, vagas e impresionistas, parecidas a las que se refiere la hermenéutica.

No se da ni siquiera para el más dogmático realismo metafísico la posibilidad de un experimento crucial que pruebe «realísticamente» una tesis, porque toda delimitación del ámbito de relevancia es ya siempre un acto interpretativo; con mayor razón, un realismo interno como el de Putnam difícilmente puede sustraerse a la deriva, o a la verdadera y propia desfundamentación historicista y a sus implicaciones nihilistas.[49] Ciertamente, el realismo interno de Putnam no es el único resultado de la epistemología analítica y posanalítica, y ni siquiera quizá una posición teórica dominante en ese ámbito. Junto a otros muchos aspectos de esta tradición (para ciertos aspectos Strawson, y la teoría de los paradigmas de Thomas Kuhn, que madura y se difunde ante todo en ambiente analítico, pero puede citarse también el falsacionismo popperiano, que a pesar de cualquier otra lectura en sentido contrario no es una teoría «realista», y ha sido siempre

un interlocutor autorizado de los epistemólogos analíticos), muestra por lo menos una cierta razonabilidad de la tesis según la cual la ontología nihilista de la hermenéutica tiene buenos motivos para presentarse como la *koiné* de la cultura de nuestra época.

Si (como podría mostrarse más ampliamente) el nihilismo hermenéutico no amenaza a la ciencia más de lo que lo hacen muchas teorías epistemológicas consideradas más amistosas y respetuosas con sus derechos, ¿qué queda de la polémica realista contra la hermenéutica? En coherencia con las convicciones básicas de los hermeneutas, según los cuales toda reivindicación de verdad surge de un proyecto, esto es, de un interés, es preciso preguntarse cuáles son las exigencias que promueven esta polémica.

¿Qué hay en el fondo de la necesidad de hablar de la realidad como de algo subsistente, en la expresión de Putnam, una «totalidad fija de objetos independientes de la mente»? Si consideramos la «tentación del realismo» en sus aspectos de nueva moda filosófica, podemos seguir la pista de un cierto número de motivaciones contingentes, que no hay que subvalorar pero que probablemente tampoco son exhaustivas: banal rebelión generacional contra la hermenéutica que, en cuanto *koiné,* ya es un paradigma consolidado aunque variopinto; neurosis fundamentalista que recorre la sociedad tardoindustrial como reacción regresiva de defensa contra la babel posmoderna de los lenguajes y los valores. ¿Realismo como posible ideología de la mayoría silenciosa? ¿O simplemente llamada al orden de una filosofía, en ciertos filósofos académicos, que debería volver a ser –según ellos–, como en los tiempos del positivismo y el neokantismo imperantes, investigación (casi) positiva de los mecanismos del conocer? ¿Vuelta a Kant contra la *lignée* «hegeliana»? ¿Ciencias cognitivas? Desterremos la charlatanería epocal, volvamos a ocuparnos de cómo conocemos el mundo, empezando por la sensación. (Y, naturalmente y «realísticamente», filosofía como ciencia especial, que no discute su propia delimitación, sino que permanece dentro de ella productivamente.)

Motivaciones no inverosímiles, pero tampoco exhaustivas. Una conclusión, aquí, debería todavía (a) mostrar ulteriormente que la hermenéutica no es en absoluto idealismo empírico, que no se sueña para nada con poner en duda la «pasividad» de la sensibilidad, para usar la terminología kantiana; (b) que hablar, por «esta pasividad», de recepción de mensajes más que de choque con objetos o de registro de impresiones sobre la *tabula rasa* de la mente no pone en peligro ni el mantenimiento de la conciencia científica ni el tener los pies sobre la tierra en la vida cotidiana, en las relaciones con los demás, etcétera.

Como aquí refiero solamente los primeros movimientos de un *work in progress* sobre el concepto de realidad, me limito a indicar estos dos temas conclusivos, insistiendo en el hecho de que es plenamente vigente para la ontología hermenéutica el análisis de la experiencia llevada a cabo por Heidegger en *Sein und Zeit,* que era un análisis pragmático, pero no berkeleyano. Para seguir al Heidegger del segundo periodo, el de la ontología nihilista del evento, no es en absoluto necesario abandonar la conciencia originariamente fenomenológica de la experiencia como encuentro con algo distinto de ella. La analítica existencial, en todo caso, aporta a la fenomenología la indispensable apertura a la dimensión histórica del encuentro. La cláusula de Nietzsche «también esto es una interpretación» no equivale a restablecer la diferencia entre cosas en sí y esquemas mentales, que ya Heidegger y luego entre otros Davidson justamente dejaron de lado. Aquello respecto a lo cual la interpretación es «solo» una interpretación no es el mundo ahí afuera como totalidad fija de objetos independientes de mi conciencia, sino la herencia de otras interpretaciones a su vez inseparables de lo que se les presentaba como objeto. No es una casualidad que Heidegger llame precisamente a esta transmisión de interpretaciones (inseparables de los hechos a los que se refieren) la «historia del Ser». Incluso la llamada a la objetividad de las cosas como son en sí mismas importa solo en cuanto es una tesis de alguien contra alguien, esto es, en cuanto es una interpretación motivada por proyectos, desavenencias, intereses, también en el mejor de sus sentidos. La realidad «misma» no habla de por sí, tiene necesidad de portavoz, esto es, justamente, de intérpretes motivados, que deciden cómo representar en un mapa un territorio al que han tenido acceso a través de otros mapas más antiguos.

Si se abandona la idea de los esquemas mentales contrapuestos al mundo como conjunto estable de objetos independientes, se hace evidente que la pasividad de la experiencia del mundo es más bien origen (estar arrojados, no empezar de cero, etcétera) que receptividad de órganos de sentido siempre «objetivamente iguales». Que la realidad sea (nuestra) historia no la convierte en una fábula, ya que, si el mundo verdadero devino fábula, como escribe Nietzsche, con eso mismo también se ha negado la misma fábula (el esquema mental que debería reducir todo a sí mismo). De aquí puede partir, diría yo, la recuperación hermenéutica de la «realidad».

1.
Tarski y las comillas

Permítaseme empezar con una referencia autobiográfica a mi pasado y a mi presente de cristiano creyente o medio creyente, una referencia que, por otra parte, no está en absoluto fuera de lugar en un contexto en el que la teología tiene algo que decir. *«Redemisti nos Domine, Deus veritatis»* es un dicho del breviario, el libro de horas en latín, que suelo repetir a menudo. Con el énfasis puesto en el término *veritas* que siempre ha caracterizado tanta historia de la filosofía, de la teología y de la experiencia religiosa. ¿Es posible que la *veritas* de la que habla esta frase, y que, aunque asociada al nombre de Dios, tiene la fuerza de redimirnos, sea esa que define el principio de Tarski? «Llueve» es verdad si y solo si llueve. En torno a esta pregunta, si se quiere en torno a esta paradoja, se resume, por lo menos en última instancia, el trabajo filosófico que me ha merecido el honor de esta invitación, de cuya importancia soy muy consciente, si pienso en el nombre de los filósofos que han sido protagonistas de estas «Gifford Lectures», que siempre he contemplado más o menos como el premio Nobel de filosofía.

Las reflexiones que pretendo desarrollar sobre el «final de la realidad» comienzan propiamente con esta paradoja sobre la noción de verdad. No sabría decir hasta qué punto sea esta una reconstrucción «objetiva» del itinerario que me ha llevado a mis conclusiones –provisionales– sobre la realidad, el Ser, el sentido de la existencia, que son en definitiva los temas tradicionales de toda meditación filosófica, más o menos los mismos que Kant condensaba en sus tres famosas preguntas: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Pero debo decir que hoy me parece que verdaderamente hay un desarrollo lineal entre el descubrimiento de la crítica heideggeriana a la concepción metafísica de la verdad –la correspondencia entre *intellectus* y *res*– y la idea del debilitamiento del Ser del ente como única posible filosofía de la historia y teoría de la emancipación.

La importancia de las comillas, las *quotations marks,* ya ha sido a menudo subrayada en el discurso filosófico. Recordaré aquí únicamente la decisiva reflexión que llevó a cabo Jacques Derrida sobre el hecho de que la edición crítica de las obras de Nietzsche

contenga la siguiente nota: «He perdido el paraguas». Por cierto, hay ejemplos de apostillas parecidas, referidas a aspectos banales de la vida cotidiana, en el *Opus posthumum* de Kant. Pero, si no me equivoco, allí no se trataba de *quotations marks,* sino solo de anotaciones mezcladas indebidamente con apuntes de carácter filosófico. No pretendo, no obstante, detenerme ahora en las reflexiones nietzscheanas de Derrida; la referencia me sirve solo como ejemplo, y también como ocasión de rendir homenaje a un amigo y maestro de quien provienen muchos de los estímulos que me llevaron a las conclusiones a las que me refería.

Así pues, ¿por qué las *quotations marks* del principio de Tarski merecen tanta atención en el presente discurso? Sé bien que de este principio se han hecho muchas discusiones que no pretendo, o quizá no sabría, recuperar. Comenzaré únicamente recordando a otro amigo y maestro desaparecido, Richard Rorty, que en el diálogo con Pascal Engel sobre *¿Para qué sirve la verdad?* (Buenos Aires, Paidós, 2008) declara no sentirse interesado en la discusión sobre realismo y antirrealismo que todavía agita a una parte de la filosofía contemporánea; esto es, la discusión sobre el sentido que hay que dar al famoso principio de Tarski según el cual «p» es verdadero si y solo si p. Que traducido quiere decir; «llueve» es verdadero si y solo si llueve. Las comillas son decisivas, obviamente –o no demasiado obviamente, fuera del ámbito de los interlocutores interesados en el debate. Mejor dicho, el famoso principio de Tarski puede ser para muchos, no solo profanos sino también filósofos, como muestra el ejemplo de Rorty, una enésima prueba de la inutilidad de cierto tipo de filosofía.

Pero con anterioridad a la pregunta sobre la utilidad de la discusión, el enunciado de Tarski nos pone frente a un problema aún más radical: ¿realmente la segunda p está fuera de las comillas? ¿Quién lo dice? Responder a esta pregunta sirve también y sobre todo para trazar la respuesta a la cuestión de Rorty sobre la utilidad o inutilidad del principio. Que p esté fuera de las comillas lo dice, sostiene, afirma alguien a quien le sirve que se diga que ello es así. Pero también esta afirmación que puede hacer alguien debe ser puesta entre comillas. La razón que en general se aduce para aceptar que la segunda p está fuera de las comillas es que, de otro modo, gran parte de nuestros discursos sobre verdadero, falso, afirmaciones justificadas o injustificadas, racionalidad o irracionalidad de nuestros comportamientos, decisiones políticas y éticas serían vanos; no tendrían a su vez ningún sentido. Cada vez que nos oponemos a una tesis, que afirmamos una cosa contra cualquier otra, usamos la distinción entre «p» y p. El argumento a favor del

principio de Tarski es, pues, que tenemos necesidad de ese principio. Pero, de nuevo ¿quién lo necesita? Y, sobre todo, un argumento de este tipo opuesto al «relativismo» pragmatista de Rorty es claramente autocontradictorio. La tesis de Tarski debería ser aceptada solo porque es verdadera, no porque esté dicha por o a un auditorio específico, ese «nosotros» de la experiencia común al que se nos remite para mostrar su validez.

Como puede verse, nos enredamos en una serie de cuestiones de las que solo puede decirse que no resuelven nada. O que solo pueden evitarse renunciando a la pregunta sobre «quién lo dice». Pregunta que no podemos evitar, me parece, a menos que no queramos prohibírnoslo autoritariamente, con un acto ciertamente muy poco filosófico.

La cuestión, como se habrá entendido, es la misma que Nietzsche resuelve brutalmente escribiendo que «no hay hechos, solo interpretaciones. Y también esto es una interpretación». También quien recomienda que aceptemos la tesis de Tarski sostiene que no podemos prescindir de ella si queremos explicar nuestra experiencia común. Pero nuestra experiencia común –la que también se decribe como «la máxima evidencia disponible aquí y ahora»– es una interpretación, que tendemos a no llamarla tal solo para distinguirla de opiniones más marcadamente individuales, de las que decimos que son «solo interpretaciones». Pero como diría también un buen positivista, no hay hechos si no están comprobados, experimentados, reconocidos por alguien como tales. ¿Y la historia de la Tierra antes de la aparición del hombre? Si hablamos de ella, la colocamos también siempre dentro de un marco, de otro modo es como si no fuera. Pero nosotros sufrimos las consecuencias, los efectos, aunque no sepamos nada de ella; por tanto, es algo real, antes y prescindiendo de nuestros discursos. Sí, pero en cuanto se refleja sobre nosotros nos es ya de algún modo «relativa» (entra en relación con nosotros).

¿Reivindicar el carácter interpretativo de toda afirmación sobre los hechos equivale a sostener que las cosas no son si no las inventamos nosotros (idealismo empírico)? ¿O a que el orden en que se nos presentan es un orden que establecemos nosotros, más o menos arbitrariamente (una especie de idealismo subjetivista-trascendental)? Kant, que no es precisamente un don nadie, sostenía que de las cosas en sí solo sabemos lo que se nos aparece fenoménicamente en el marco de nuestros a priori (espacio, tiempo, categorías del entendimiento), y que no por esto debemos eliminar toda distinción entre charlatanería y enunciados «verdaderos». Si decimos que la diferencia entre verdadero y falso es siempre una diferencia entre interpretaciones más o menos aceptables y compartidas, mantenemos esta misma distinción; y no tenemos necesidad de imaginar un

hecho que «exista» fuera de toda lectura humana.

¿Quién no está satisfecho con esta solución? ¿A qué, a quién sirve la «verdad» sin las comillas? Quizá, como alguien sugiere,[50] sirve para poner bajo discusión el orden existente –¿Ilustración y revolución, derechos humanos contra totalitarismos, progreso del saber contra oscurantismo? Pero ¿es así, realmente? No olvidemos que quien siempre ha tronado contra Kant y su perverso subjetivismo ha sido la Iglesia, y a menudo también lo hicieron príncipes y gobiernos. Ciertamente, esto no constituiría una «prueba» desde el punto de vista de un tarskiano. Tomémoslo solamente como un «signo» que nos reclama atención. Pero ¿nos llama también a descubrir una «verdad» sobre la verdad? ¿Diremos que «es verdad» que la tesis de Tarski sirve a quien detenta el poder de imponer la propia interpretación como la única verdadera? No; como buenos pragmatistas, incluso con un cierto barniz marxista crítico de la ideología, diremos solamente que esto es lo que «nos» suena como verdad: la verdad es aquello que es capaz de hacernos libres. No podemos pretender nunca identificarnos con el punto de vista de Dios. Podemos solo reconocer que vemos las cosas sobre la base de ciertos prejuicios, ciertos intereses, y que, si en algún caso es posible la verdad, es resultado de un acuerdo que no requiere ninguna evidencia definitiva, sino solo caridad, solidaridad, necesidad humana (¿demasiado humana?) de vivir en concordia con los demás.

Por otra parte, si preguntáis a un realista tarskiano por qué debe admitirse que «llueve», cuando llueve, os remitirá a la experiencia común: la vuestra, de mojaros, y la ajena, que concuerdan en la misma descripción. Es decir, «la máxima evidencia disponible aquí y ahora». Pero, que todos aquellos a los que os dirigís concuerden en decir que está lloviendo, ¿no será efecto de compartir una misma interpretación? «Todos» son todos aquellos a los que de hecho podemos dirigir la pregunta, yendo en contra de las conocidas objeciones de Popper sobre el valor de la inducción. Esto significaría la frase «la máxima evidencia disponible aquí y ahora». Lo cual, sin embargo, no autoriza a decir que sin duda, prescindiendo de toda constatación, realmente está lloviendo. En resumen, los hechos son verdaderamente «hechos» *(made,* literalmente) por alguien, o «dados» *(principium reddendae rationis)* a quien los quiera examinar y utilizar con miras a un discurso. Aunque también la tesis hiperbólica según la cual debería concluirse que un hecho no constatado por mí o por alguien no «existe» tiene un alcance muy limitado. Cuando digo que el hecho en todo caso debe existir, digo solo que es posible que alguien,

yo mismo o algún otro, lo puede constatar en un futuro, pero nada más. De otro modo la cuestión se convierte en la de la cosa en sí, que puedo pensar siempre, pero nunca comprobar fenoménicamente; de ella ni siquiera puedo decir, como quisiera el tarskiano, que «existe» independientemente de mí.

El conocimiento experimental de la realidad en el que se fundan las proposiciones científicas, y que implica la posibilidad de repetir el experimento por parte de cualquiera, es también un argumento poderoso a favor de la tesis de la interpretación. La «objetividad» del fenómeno que se describe consiste en la repetibilidad del experimento por parte de otros investigadores. La presencia de un método y el uso de instrumentos sofisticados no distinguen en términos esenciales esta repetición de experiencias de la experiencia de la vida común: se trata en ambos casos de otros sujetos a los que se les pide confirmar o desmentir una determinada interpretación de eventos. Pero los eventos «como tales», justamente, *son* tales solo porque con ellos pueden hacerse repetidamente experiencias. ¿No será también esto uno de los sentidos de la expresión aristotélica *tó tí en einai,* esto es, lo que el Ser *era?*

¿Tendremos que escandalizarnos frente a la relativa «casualidad» que se introduce así en la misma noción de «realidad»? ¿Sería un escándalo como el suscitado por el pragmatismo según el cual es verdadero solo aquello que «nos va bien», como individuos o como grupo? El pragmatismo es escandaloso, y con toda probabilidad filosóficamente (esto es, pragmáticamente) inaceptable, a menos que se decline como historicismo *(tó tí en einai,* propiamente). El argumento clave de los tarskianos –llamémosles así, un poco aproximativamente– es el siguiente: si no «estuviera» la lluvia, el hecho también fuera de nuestra comprobación, no podríamos ya hablar o argumentar. Como sucede a menudo en el caso del empirismo radical, este argumento es de tipo solipsista: si no hay el hecho fuera de mí, estoy solo yo que pretendería absurdamente determinar la realidad misma (una vez más, sin embargo, el absurdo residiría en el hecho de que la realidad debe ser «externa»). Pero mi interpretación no nace de cero, no tiene nada que ver con el encuentro entre un «sujeto» y un «objeto» en una relación de uno a uno. Como en el caso de la datidad en cuanto repetibilidad, no soy un sujeto aislado: hablo una lengua, uso un vocabulario y también una sintaxis y un conjunto de criterios de validez. En suma, lo que da «realidad» a los hechos que interpreto es la historia en la que estoy inscrito. Los objetos –diría un marxista– son relaciones sociales cristalizadas.

¿Una interpretación así basta para satisfacer los problemas de «argumentabilidad»

suscitados por los realistas? El riesgo que estos señalan, y con razón si se parte de sus presupuestos solipsistas, es que no hay modo de someter a examen las creencias comunes; hay un canon de interpretación compartido, y es lo que llamamos realidad, y, en consecuencia, ¿a qué deberíamos apelar para declararnos en desacuerdo, y hasta para «corregir» injusticias y violaciones de «derechos»?

La distinción kantiana de fenómeno y noúmeno se nos vuelve ahora útil, completada con la famosa afirmación de Heidegger acerca de que «la ciencia no piensa», que aquí, para nosotros, significa: hay siempre suficiente luz para distinguir una proposición verdadera de otra falsa, por lo menos si nos referimos a verdades «de hecho», que son tales porque se formulan a la luz de los criterios disponibles, la famosa «máxima evidencia disponible aquí y ahora». Algo que Thomas Kuhn llamaría «ciencia normal», en cuyo ámbito se resuelven problemas usando paradigmas aceptados y no puestos en discusión. Si permanecemos en el ámbito de los fenómenos, diría Kant, siempre se puede establecer qué es verdadero y qué es falso. Pero de ningún modo pensaba Kant que este discurso pudiera aplicarse a la filosofía. Sobre el noúmeno, y de las «cosas» que le pertenecen, como la libertad, la existencia de Dios, el mundo en su totalidad, no hay discurso científico. Corregir un error en términos de verdad de hecho es siempre posible aplicando los paradigmas vigentes. Así es también en el caso de la reivindicación de un derecho, cuando podemos remitirnos a un código vigente, o en la comprobación del sentido de una verdad dogmática cuando aceptamos la autoridad de la Iglesia. Pero para todo esto no es preciso que «haya» algo «ahí afuera», como diría Rorty. Nos movemos siempre dentro de paradigmas y precomprensiones que coinciden con lo que llamamos «realidad». ¿Por qué a un cierto punto, en determinados momentos, y ciertamente en el nuestro de ahora, se plantea el problema de hechos frente a interpretaciones?

Esta es, entre otras cosas, una pregunta que a los tarskianos no les gusta demasiado, o mejor que resuelven refiriéndola sin contemplaciones a la distinción entre verdad y error; a tal punto que la cuestión que ellos plantean a los hermeneutas –cómo oponerse a un error si no es en nombre de una verdad– se retuerce contra ellos: ¿cómo podéis criticar los paradigmas vigentes, si son los únicos en que os basáis para poder hacer vuestras distinciones? El carácter «reaccionario» del realismo *à la* Tarksi consiste justamente en esta aceptación reductiva de la noción de verdad, cualesquiera que sean las intenciones críticas de sus defensores.

Pero ¿por qué surge, cuando surge, el problema de hechos contra interpretaciones?

No es casualidad que la historia de la hermenéutica haya confluido profundamente con la historia misma de la Europa moderna. Antes incluso que la Reforma protestante la planteara en términos radicalmente políticos, la cuestión de la interpretación había comenzado ya hacía tiempo a discutir el carácter definitivo de los paradigmas vigentes y de su autoridad: incluso el problema de cómo leer de una forma éticamente correcta las empresas no siempre honestas y recomendables de los dioses de Homero era ya un problema de paradigmas socialmente vigentes, si pensamos en la función pedagógica de los poemas homéricos; y obviamente este discurso vale aún más respecto de la forma de leer las Sagradas Escrituras, teorizada y discutida por la hermenéutica medieval. Si se reflexiona sobre estos ejemplos, se hace mucho más claro que el problema de la interpretación no «surge» realmente solo en determinados momentos, sino que acompaña siempre la discusión de los paradigmas vigentes, representa la íntima vocación crítica de la interpretación, que se activa de diversas formas también y precisamente en relación con los hechos sociales y políticos. Lutero no empieza a predicar el libre examen de la Escritura solo por una exigencia nacida en la reflexión teórica; quiere rebelarse contra el papado y contra la situación de corrupción en que se había hundido la Iglesia de aquella época. ¿Entra también aquí la sociedad de su tiempo? No es demasiado arbitrario pensar que tuviera en mente la suerte de los pobres a los que se les extorsionaba de múltiples maneras, pero sobre todo en nombre de motivaciones religiosas. Cierto, era un monje y cabía esperar que no tuviera motivos para rebelarse contra una situación de privilegio de la que él mismo era partícipe. Está claro que la «explicación» sociológica de su rebelión no puede llevarse muy allá para no correr el riesgo de caer en el ridículo de un determinismo de visión estrecha. Pero como estamos buscando las razones por las que madura la crisis de un paradigma (en Kuhn, el ejemplo es siempre el final del paradigma tolemaico a favor del copernicano, que no puede explicarse mediante razones que comparen uno y otro, porque sería necesario un metaparadigma con el que pudiera hacerse la evaluación), podemos pensar que en Lutero actuaba un mecanismo análogo al que se encuentra en la preferencia general por la crítica social más propia de los intelectuales «humanistas» que de los intelectuales científicos. ¿Podemos hablar, provocando, de una «marginalidad nouménica» para este fenómeno? Una definición no exageradamente paradójica, que quizá traduce al lenguaje «kantiano» la vocación revolucionaria del proletariado marxista. Valga lo que valga esta referencia, es incluso demasiado evidente que la crisis de un paradigma teórico –también el tolemaico– no es

asunto exclusivo de la teoría, sino que implica, más de cuanto tendemos a creer, las vicisitudes de los sujetos sociales, individuos y grupos, a los que concierne.

No nos estamos yendo aquí por una vía lateral, respecto del centro de nuestro discurso. Plantearse la cuestión del porqué y del cómo nace el problema de hechos *versus* interpretación es también un modo de responder a la pregunta principal, esto es, cómo es posible una actitud crítica que no se remita a la diferencia entre verdad «objetiva» y error.

Con mayor precisión: ¿qué hay de la «verdad», todavía, de acuerdo con la posición que aquí defendemos? Probemos a pensar en la verdad en términos de «marginalidad nouménica» (o simplemente de historia del Ser) que no se remite únicamente a la idea marxista de proletario revolucionario, sino también a la frase evangélica según la cual «la verdad os hará libres».

Si no creemos poder argumentar solo y principalmente en referencia a «cómo están las cosas», porque pensamos que su estar en un mundo o en otro es también efecto de interpretación, es decir, que toda verdad acerca de ellas lo es en cuanto «conviene» a alguien, el problema del argumentar deviene una cuestión de opción.

Si se nos plantea la cuestión de la diferencia entre hechos e interpretaciones, es porque no nos sentimos cómodos con los paradigmas vigentes. No nos sentimos integrados en el grupo, en la sociedad, en los intereses compartidos por «todos» pero no por nosotros. ¿No estamos dispuestos a compartir la simple proposición de Tarski? Si llueve, la cosa tiene el mismo sentido para nosotros y para «todos» los que viven a nuestro lado. De hecho, la cuestión de la validez del paradigma no surge por el problema de la lluvia. No nace por las verdades de hecho, esas que para Kant serían tema de las ciencias de los fenómenos. Las cuestiones que nos enemistan con los paradigmas son las «nouménicas»: valores, ética, modo de organizar la vida colectiva, sentido general de la vida. Y la ruptura nace propiamente cuando alguien nos responde que el modo razonable de tratar tales cuestiones es reducirlas al plano de las verdades de hecho, buscando su solución con los métodos del «conocer». Nos instalamos entonces en un terreno resbaladizo, admitámoslo. Lo que oponemos a los tarskianos es precisamente la idea del paradigma y de su historicidad. Pero, una vez que hemos admitido que el paradigma es histórico y no «natural», ¿cómo avanzamos? Es decir, ¿qué «verdad» proponemos en sustitución del principio de Tarski, o por lo menos de su pretensión de ser de todos modos válido? Recomencemos de cero. A la tesis «llueve» es verdadero si y solo si

llueve, nosotros objetamos que también el segundo «llueve» está entrecomillado; hay una comunidad que admite la existencia de una cierta realidad a la que se remite para decidir sobre lo verdadero y lo falso. Por parte nuestra preguntamos todavía quién es esta comunidad de los «todos». La cuestión de la verdad de «llueve» se convierte en una cuestión que hay que negociar con la comunidad que profesa y aplica el paradigma. Es como si, reflexionando sobre una verdad tan elemental como «llueve», descubriéramos que somos seres históricos y que «la máxima evidencia disponible aquí y ahora» se construye solo con un acuerdo, que puede ser discutido y renegociado.[51] Lo que «es», eso mismo que predicamos del Ser, no es siempre y en todo caso, sino que acontece dentro de un juego de relaciones interpersonales. ¿Reconocer que cuando se afirma una verdad se refleja también una cierta jerarquía de poder social tiene más sentido, o no, que sostener la tesis de la verdad como correspondencia de la proposición con la cosa? Tanto el «reconocer» como el «tener sentido» pueden suscitar la obvia objeción de los tarskianos: ¿no estaremos aduciendo verdades de hecho como argumentos? Ya, pero ni el constatar ni, sobre todo, el reconocer que una cosa tiene sentido son algo parecido al «llueve» de Tarski.

Lo que estamos diciendo es una manera de decir que, si «hay» algo como la realidad «externa» de los tarskianos, es solo el conjunto de las interpretaciones compartidas y que se han hecho canónicas en una cierta sociedad y en un determinado momento histórico. Proponer otro orden histórico-social, también a partir de la insatisfacción por algunos aspectos del paradigma vigente, es posible no ciertamente con argumentos «necesitantes» de tipo ostensivo –«te muestro que»–, sino solo con discursos edificantes –«no te parece que sería mejor si». Digamos que estamos reencontrándonos aquí con el Kant de la *Crítica del juicio* como base indispensable para el Kant de la *Crítica de la razón pura*.

Todos sabemos que Richard Rorty, en su famoso libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* habló de la filosofía como discurso «edificante» más que como discurso apodíctico. En este libro, el autor tuvo también el coraje –más necesario por aquellos años que en la actualidad– de señalar a Dewey, Heidegger y Wittgenstein como los tres filósofos determinantes del siglo xx. Hoy, en gran parte de la filosofía –tanto anglosajona como continental– parece que justamente estas tres figuras hayan sido olvidadas a favor de un «nuevo realismo» que corre el peligro de recaer exactamente en la idea del reflejo especular de la naturaleza que Rorty quiso eliminar, y que tiene significativas y peligrosas consecuencias en términos de vida social y política. Ser antirrealistas es hoy quizá el

único modo de ser, todavía, «revolucionarios».

2.
Más allá de la fenomenología

Para entender el sentido de una posición filosófica, me enseñaba uno de mis maestros en la Universidad de Turín, es necesario entender contra qué otra posición se formula; o también es necesario reconstruir el problema principal que intenta resolver. Estas ideas son solo variaciones de la concepción hegeliana (aunque también, yendo más atrás, aristotélica) de la experiencia de la verdad: verdad es solo aquello que asume y supera en sí la tesis opuesta, construyendo una síntesis que *hebt auf* lo que al inicio se presentaba como lo opuesto. Mucho más que la descripción correcta de lo que acontece «fuera» de las comillas, verdad es aquí la experiencia del cambio que ocurre en el encuentro dialéctico con lo que en el lenguaje hegeliano se llama la antítesis. Es verdad que el cambio del que se trata no es independiente del hecho de reconocer que, efectivamente, llueve «ahí afuera» de las comillas. Pero, como se habrá visto por el discurso mantenido hasta aquí a partir del principio de Tarski, lo verdadero es solo el cambio que acontece en quien hace la experiencia del «llover». No implica ninguna afirmación sobre el «estado del mundo» fuera de las comillas. También el falsacionismo de Popper puede reducirse fácilmente a una teoría de los argumentos *ad hominem:* falsar una proposición no dice nada sobre el estado del mundo, nos convence solo de que no se puede pensar que p.

Pero dejemos estar a Popper y a su lógica. Lo que quiero tratar hoy con el título que alude a la fenomenología es, a la vez, una reconstrucción histórica –el Heidegger de los años veinte del siglo pasado– y las razones que, a mi entender, tenemos hoy para declararnos antirrealistas. Es hasta demasiado obvio que la conclusión a la que he llegado en la conferencia anterior no puede resumirse en una proposición como «es verdad que el principio de Tarski no es válido». En términos lógicos (¡bah!) sería: «no p» es verdad si y solo si no p. Pero no quiero aventurarme en estos formalismos, que como habrán entendido me resultan totalmente ajenos. Continúo, por tanto, «contando» mi posición en lenguaje cotidiano. He empezado con la alusión autobiográfica a mi relación con el término *veritas,* y por la remisión a la visión hegeliana de lo verdadero como síntesis y *Aufhebung* de lo opuesto se habrá entendido que pienso vincular la *veritas* a la *redemptio*

de la que habla mi cita del breviario latino. Ni yo aquí ni *(si licet)* Heidegger en las primeras décadas del siglo xx, cuando preparaba y publicaba *Sein und Zeit,* criticamos la idea tarskiana de un mundo «ahí afuera» porque nos parece que «en realidad» mundo ahí afuera «no lo hay». En suma, soy consciente de que mi discurso corre el riesgo de que se le oponga la objeción usual antiescéptica: dices que no existe la verdad, pero no obstante pretendes decir una verdad, etcétera. No es en nombre de un realismo superior (la conciencia demostrativa de que «no hay» un mundo ahí afuera) por lo que se puede y se debe rechazar el principio de Tarski y su metafísica realista. Las razones para adoptar una postura antirrealista son hoy en muchos aspectos análogas –o hasta iguales, solo que en una fase distinta de desarrollo histórico– a las que empujaban a Heidegger, a comienzos del siglo pasado, a rechazar la noción de verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Ni sus razones ni las nuestras pueden ser hoy reconducidas al propósito de describir de una forma más adecuada y verdadera la noción misma de verdad. Que quede claro: Heidegger, por su parte, y nosotros ahora aquí somos muy conscientes de que usamos todavía, en muchísimas ocasiones, la gramática y la sintaxis de la verdad «objetiva»; y en esto consiste la persistente fuerza del principio de Tarski: aunque al enunciarlo, como está claro, uso solo un modo de hablar «descriptivo»; y lo mismo si intento reconstruir la situación histórica de Heidegger en los años veinte. ¿Entonces?, diría Nietzsche. «También esto es una interpretación», pero dejarla de lado por ser «solo» una interpretación podemos hacerlo solo si se presume que el principio de Tarski es de todos modos válido; esto es, si nos situamos de antemano en una óptica realista que es justamente lo que discutimos. En todo caso, esta respuesta nietzscheana (y también heideggeriana) no es en absoluto un «argumento del vencedor», que debiera concluir victoriosamente la disputa contra los realistas. Una de las enseñanzas principales de Heidegger se encierra en la noción, más bien misteriosa desde el punto de vista del significado literal del término, de *Verwindung*. Significa sanar de una enfermedad conservando las huellas de la misma, resignarse a algo de lo que uno no puede liberarse del todo; y también, a mi parecer, distorsión, torsión. Respecto del lenguaje de la metafísica realista de donde pretendemos salir, solo nos queda la posibilidad de una *Verwindung,* no podemos realmente superarlo *(Überwindung)*, porque esto implicaría la adopción de una metafísica alternativa que nos remitiría a la situación «realista» de la que queremos salir.

Ya, pero, de nuevo ¿por qué queremos salirnos de la metafísica realista? La vía de la

Verwindung nos está impuesta por la imposibilidad de abandonar del todo una metafísica sin caer en otra del tipo «si dices que todo esto es falso, estás pretendiendo que esta proposición sea verdadera». Viene a la mente aquí, aunque provenga de un contexto muy remoto, la frase de Walter Benjamin sobre lo que inspira a los revolucionarios en su lucha para destruir el antiguo orden: «Se alimentan de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados».[52] Y recordemos a Montale: «Hoy solo podemos decirte esto, lo que *no* somos, lo que *no* queremos». En el antirrealismo que inspira mi discurso aquí, lo mismo que en (y a causa de) el antirrealismo de Heidegger de *Sein und Zeit,* es determinante sobre todo la imagen de los antepasados esclavizados, o sea, la percepción de las consecuencias ético-políticas, digamos existenciales, del realismo metafísico. Muy simplemente: reconstruir, repensar históricamente (no *historisch,* diría Heidegger, sino *geschichtlich)* las razones por las que Heidegger sintió como verdadera vocación filosófica suya la que he resumido aquí en el hecho de que ir «más allá de la fenomenología» es necesario para entender tanto el alcance de su gesto de entonces como las múltiples dimensiones de nuestro esfuerzo de ahora.

Se sabe que, precisamente en 1927, el año de la publicación de *Sein und Zeit,* se dibujó en todas sus dimensiones la ruptura de Heidegger con su maestro Husserl. Y el tema del conflicto, madurado sobre todo en la (fallida) colaboración que Husserl había pedido a su discípulo para redactar la voz «Fenomenología» para la *Enciclopedia Británica,* era la ontología fundamental. Husserl se había movido hasta entonces en un plano en el que se respiraba mucho la atmósfera neokantiana dominante en aquella época en las universidades alemanas. Es verdad que el ideal de ir «a las cosas mismas» parecía más realista que el trascendentalismo kantiano o neokantiano, pero en definitiva las denominadas ontologías regionales, a las que se debía añadir como base la ontología fundamental, no eran más que una determinación de las diversas «regiones» en que se da, al sujeto trascendental kantiano, el mundo de los objetos. Las diferencias entre lo recordado, lo querido, lo imaginado, lo experimentado en carne y hueso y otras situaciones parecidas no eran, en última instancia, más que esto.

Para Husserl, naturalmente, la legitimidad para hablar de ontología a propósito de estas distinciones provenía directamente de lo que para él era el «descubrimiento» decisivo de la fenomenología, es decir, el hecho de que en la intuición eidética se da tanto el objeto específico como el *eidos,* mejor dicho, las *eide* que inseparablemente lo

constituyen en el Ser. Desde este punto de vista, es posible incluso preguntar por qué es todavía necesaria una ontología fundamental. O, por lo menos, resulta muy comprensible que la filosofía se resuelva en ontologías regionales. Es probable que para Husserl, al menos para el Husserl de antes de *Krisis,* las ontologías regionales pudieran realmente agotar toda la filosofía. Aunque no es posible documentarlo claramente en la correspondencia que se intercambiaron él y Heidegger durante el periodo en que Husserl escribía el artículo para la *Enciclopedia Británica,* es muy verosímil que el desacuerdo entre el maestro y su discípulo se centrara propiamente en estos puntos. Por lo menos, que fueran así las cosas hace que resulten hoy comprensibles el conflicto y la ruptura. No podemos no recordar el propósito que Husserl expresaba en la famosa página del diario del 25 de septiembre de 1906, cuando escribía no poder soportar la vida si no podía esperar alcanzar claridad y «solidez interna». Había una especie de necesidad religiosa en aquella página (atestiguada también por la conclusión que habla de «mirar hacia la tierra prometida»). ¿Las ontologías regionales y su reconducción al yo trascendental satisfacen verdaderamente esta exigencia? Si queremos resumir, en términos simples pero no infieles, la diferencia entre Husserl y Heidegger en los años en que el primero desarrollaba la fenomenología y el segundo escribía *Sein und Zeit,* podemos con toda razón hablar de una mente científico-matemática *versus* un espíritu intensamente religioso. También el profundo significado ético que Husserl atribuyó siempre a su labor como fenomenólogo puede leerse fácilmente como dedicación a un cometido que no se discute en cuanto tal. Como en el caso de las ontologías regionales, Husserl no discute la legitimidad de la tradicional división del trabajo intelectual; la tarea que él se asigna no es distinta de la que asumían los neokantianos de la época, la fundamentación trascendental de las específicas esferas de experiencia, de cuya distinción no dudaba.

La insatisfacción (nuestra, y probablemente de Heidegger) frente al modo en que el Husserl «matemático» desarrolla su propósito de alcanzar solidez interior, entreteniéndose en la fundamentación trascendental de las ontologías regionales, es muy parecida a la que Heidegger expresó respecto de Jaspers en la recensión, escrita en 1919 pero solo publicada en 1976 en *Wegmarken,* de la «Pyschologie der Weltanschauungen». En esa recensión, Heidegger critica a Jaspers por haber olvidado el propósito expresado en la introducción al libro, a saber, estudiar las *Weltanschauungen* para poder someter a examen la propia. En lugar de llevar a cabo esta tarea, Jaspers se limita a construir un panorama sustancialmente estético, es decir, en los términos de Heidegger, puramente

descriptivo y objetivo, de los diversos tipos de visiones del mundo.

En pocas palabras, si miramos hacia *Sein und Zeit,* que Heidegger acababa de publicar, en 1927, justamente el mismo año en que discutía con su maestro sobre el artículo de la *Enciclopedia Británica,* la exigencia esencial que constituye la base de la ontología fundamental es precisamente la misma que se anuncia desde las primeras páginas de su obra, esto es, ver el problema del Ser a partir del ente que propone el problema. La fenomenología de que habla el artículo husserliano tiene el mismo límite que el libro de Jaspers; deja fuera al ente que la formula.

La ontología fundamental pregunta qué pasa con el Ser, involucrando sobre todo al que pregunta. Hasta tal punto que el olvido del Ser al que alude el exergo –la cita del *Sofista*– de *Sein und Zeit* puede identificarse fácilmente con la objetividad panorámica de la mirada fenomenológica. Mirando la historia de Husserl y de su discípulo posterior a 1927, podemos decir que aquello en lo que ambos pensaban todavía oscuramente en el año de su ruptura era la historia o, como Heidegger dirá más tarde, la historia del Ser. Debemos recordar que Heidegger, más que en su «tutor» académico, se inspiró en Dilthey. Y era este quien había objetado a Kant el hecho de que por las venas de su sujeto trascendental no fluyera sangre de verdad. Pero es lo que acontece justo cuando del sujeto trascendental, en Kant o en Husserl, se quiere hacer teoría: pasa a ser un elemento de la visión panorámica *from nowhere*.

Los desarrollos del pensamiento del maestro Husserl y del discípulo Heidegger posteriores a 1927 nos dicen mucho de lo que, por lo menos implícitamente, se gestaba en la discusión sobre la ontología fundamental. Plantear el problema del sentido del Ser a partir de quién pregunta, de quién plantea el problema, es un paso que puede llevarnos muy lejos.

Para Husserl, el primer paso es fundar las ontologías regionales sobre el yo trascendental. Pero la gran obra incompleta sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Barcelona, Crítica, 1991], sobre todo si se la contempla a la luz del desarrollo del pensamiento de Heidegger después de *Sein und Zeit,* muestra que no es posible detenerse, ni para el mismo Husserl, en el yo trascendental. Para que la pregunta sea verdaderamente radical, y por lo mismo auténticamente filosófica, debe poner en cuestión el yo en su historicidad. Mientras que Husserl no supo ir más allá de *Krisis* (1936), Heidegger hablará cada vez más a menudo, en las obras tardías, de una «historia del ser» que acontece en la concreta historicidad del *Dasein,* de los existentes

humanos. No hay posibilidad de existencia auténtica *(eigentlich)* si no es en el marco del *Ereignis,* del evento del Ser. La autenticidad existencial, en suma, no puede ser un asunto individual; implica, exige un cambio en la historia del Ser.[53]

En 1933, como es sabido, Heidegger se adhirió al partido nazi y mantuvo el famoso discurso sobre la «Autoafirmación de la universidad alemana». Fue un error que no le perdonamos, pero que tiene una de sus raíces en la exigencia de situar históricamente al que pregunta en la pregunta sobre el Ser. Paso por alto aquí la discusión –de la que no obstante no pretendo eximirme– sobre por qué llamo error imperdonable al error del Heidegger nazi. Pero también de este desarrollo saco la siguiente indicación: que la exigencia de abandonar la metafísica realista, *à la* Tarski, no está motivada por razones «teóricas» –que conducirían a una nueva metafísica objetiva y descriptiva–, sino por exigencias históricas, aquello que con Benjamin he llamado el recuerdo de los antepasados esclavizados. En el caso del Heidegger de los años diez y veinte, se trata de la voluntad, que él comparte con la vanguardia intelectual y artística de aquellos años, de sustraerse al mundo de la «organización total» que estaba construyéndose y que parecía ser la consecuencia necesaria de la metafísica positivista. El nombre de Dilthey que he recordado hace poco remite a la famosa disputa sobre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza en la que, en el plano de la filosofía incluso académica, se manifestó la revuelta de la vanguardia contra el mudo planificado que estaba imponiéndose por todas partes.

No hay contradicción en rechazar el «realismo» metafísico *à la* Tarski y no querer oponerle una concepción más «verdadera». Lo que inspira el rechazo heideggeriano y nuestro de la metafísica realista no es, digámoslo resumidamente, la voluntad de una mayor verdad –el «descubrimiento» de que el principio de Tarski no es verdadero. Es la exigencia de libertad: el mundo del objetivismo metafísico que se está formando ante la mirada de los filósofos y de los artistas de comienzos del siglo xx (recordemos que fiat y Ford nacen justamente en aquellos años, y que Frederick Taylor escribe su libro sobre *Principios de la administración científica* en 1911) les parece a ellos justamente un mundo en el que las decisiones del individuo no tendrán ya ningún peso.

Mirando la historia de Husserl y de su discípulo posterior a 1927, podemos decir que aquello en lo que ambos pensaban todavía oscuramente en el año de su ruptura era la historia del Ser. Para Husserl, este paso a la historia del Ser se habría realizado, en términos por otra parte no resolutivos, en *Krisis,* donde la preocupación de reconducir la

fenomenología eidética a la subjetividad trascendental halla su sentido más auténtico[54] en el ideal de una restauración de la humanidad europea amenazada por la matematización de los saberes y el predominio de las ciencias exactas sobre el mudo de la vida. En Heidegger, como se sabe, la *Eigentlichkeit* de *Sein und Zeit* se transformará en la idea del Ser como *Ereignis,* esto es, como donación *(Gabe, Schicken)* de aperturas histórico-destinales *(geschichtlich-geschicklich)* que constituirán precisamente la historia del Ser.

El interés por repensar hoy de nuevo el acontecimiento de la relación conflictiva entre Husserl y Heidegger no es obviamente solo historiográfico. Pienso que repensar esta relación es necesario por dos razones ligadas a nuestra «actualidad» y difícilmente separables una de la otra. El mundo histórico-social en que vivimos es en muchos sentidos solo la continuación intensificada de aquel universo de la organización total contra el que se sentían comprometidos a luchar los artistas y los filósofos de las vanguardias de comienzos de siglo xx. Es todavía hoy el mundo de la metafísica objetivista contra el que Heidegger escribió *Sein und Zeit.* A pesar de tantas llamaradas de revuelta social que hemos visto en las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, las estructuras económicas y políticas de nuestra sociedad siguen siendo fundamentalmente las mismas. La «recaída» de toda revolución en la rutina autoritaria y burocrática –lo «práctico-inerte» de que hablaba Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*– está a la vista de todos: el mundo de la tecnología avanzada, que parecía contener tantas promesas de emancipación, se va resolviendo cada vez más en un universo de control absoluto sobre la vida de la gente, un control mucho más estricto e intolerable en la parte del mundo que solemos considerar más «desarrollada». Este mundo social cada vez más sustancialmente inmóvil, a pesar de o precisamente en virtud de la tan elogiada alternancia democrática, ¿no es quizá, como no lo era a comienzos del siglo xx, un producto de la filosofía realista o de la metafísica como la llama Heidegger? Ciertamente, las filosofías realistas –sin querer echar todas las culpas sobre el pobre Tarski, entendámonos– proporcionan un apoyo relevante al mantenimiento del *statu quo:* el premio otorgado recientemente por el presidente Bush a John Searle, como héroe del pensamiento «liberal» estadounidense, es solo un ejemplo.[55] El retorno mismo de la fenomenología en la cultura europea de estos últimos años, que recupera al Husserl del primer periodo, el «eidético», y lo asocia a los retos del neoempirismo analítico para construir una ontología realista, es un fenómeno de aceptación apologética del orden existente. El título del trabajo de Quine *On What There Is*[56] es como un lema

ampliamente compartido por esta filosofía neorrealista que es producto de una *mésalliance* entre malos fenomenólogos y malos analíticos. Estas ontologías tienen el mismo límite objetivista, panorámico, o simplemente metafísico en el sentido heideggeriano del término, que Heidegger destacaba en la obra de Jaspers y en la fenomenología eidética de los orígenes: no comprometen la existencia del filósofo que habla y formula las teorías. En estas ontologías, el Ser (de la persona, de las diversas esferas del ente, etcétera) solo puede ser inmóvil y ahistórico, geométrico como la ciencia europea que Husserl declaraba en crisis. Pero, sobre todo, la lección que debemos extraer repensando la relación entre Husserl y Heidegger es una prescripción de método para la filosofía misma: reconocer la dimensión opresiva del realismo metafísico (recuerdo aquí muchas bellas páginas de Rorty en *La filosofía como espejo de la naturaleza)* significa también intentar construir una filosofía no descriptiva –de esencias, de naturalezas, de leyes «naturales»–, sino proyectual.

El filósofo está involucrado en el Ser cuyo problema se ha planteado. Actúa aquí una especie de principio de indeterminación: no puede hablarse del Ser si no es participando y siendo momento activo de su historia. En lugar de descripción, interpretación. Una ontología verdaderamente «realista», que no ignora que ella misma es momento de aquel Ser del que (o en el que) habla, es una ontología hermenéutica. Contrariamente a la famosa frase de Marx sobre los filósofos que solo han interpretado el mundo cuando de lo que se trata es de cambiarlo,[57] es justamente interpretando el mundo –y no pretendiendo describirlo en su datidad «objetiva»– como se contribuye al cambio. Si todo esto es válido, está claro que no podremos nunca valorar una filosofía sobre la base del principio de Tarski: ¿qué sentido tendría decir que «no hay hechos, solo interpretaciones» es verdad si y solo si no hay hechos? Menos aún podremos pensar que esta verdad pueda redimirnos, hacernos libres. El camino de pensamiento del llamado «último Heidegger» (pero, en un ambiente anglosajón, recordemos que hay también un «segundo Wittgenstein», que acaba por no estar tan lejos de aquel) se dirige directamente a captar qué significa pensar el Ser no como dato objetivo, sino como historia en la que estamos involucrados. Y, como en el caso de la inspiración originaria de *Sein und Zeit,* no se trata de un camino solo teórico, sino de un verdadero y auténtico itinerario práctico-político de emancipación.

3.
El Ser y el evento

En el desarrollo de nuestro discurso, siguiendo e interpretando a Heidegger, más allá de la fenomenología, lo que encontramos una y otra vez son las implicaciones de la conclusión de la frase de Nietzsche «También esto es una interpretación». Como Heidegger, queremos salir de la metafísica objetivista porque la sentimos como una amenaza a la libertad y a la proyectualidad constitutiva de la existencia. Si el Ser es la objetividad comprobada por la ciencia rigurosa (esa que también Husserl pensaba que debía ser la filosofía, al menos hasta que declaró que el sueño había acabado, *ausgeträumt)*, nosotros no existimos. Y no se trata solo de buscar una noción del Ser que pueda incluirnos en su esfera teórica, sino sobre todo de liberarnos, en lo concreto de nuestra existencia, de las cadenas que la sociedad de la organización total nos ha echado encima, modelando nuestra vida sobre la idea de mundo entendido como objetividad. En la sociedad que inspira la propia organización a la metafísica de la objetividad, el existente deviene él mismo objeto.

Es en la búsqueda de otro modo de pensar el Ser donde madura la idea de evento y se dibuja la ontología hermenéutica. No recorreré aquí la analítica existencial de *Sein und Zeit,* en la que se establecen las bases para la «destrucción de la historia de la ontología», o sea, de la metafísica objetivista. Aunque la búsqueda de otro modo de pensar el Ser está impulsada, en Heidegger y en nosotros, más que por motivos teóricos, por la voluntad ético-política de no aceptar el mundo de la organización total que la metafísica prepara y acompaña, la analítica existencial clarifica el carácter interpretativo de toda experiencia, y explica, por tanto, también en el plano teórico, la intolerancia de la metafísica. Ni siquiera teóricamente hay una buena razón para pensar que hacer experiencia del mundo significa reflejar objetivamente las cosas. Un análisis fenomenológico del ser en-el-mundo muestra que las cosas no son, ante todo y las más de las veces *(zuerst und zumeist)*, objetos, sino presencias que tienen para nosotros un significado y que solo con un acto de abstracción consciente (también promovido por intereses) pueden convertirse en «objetos» de una descripción «pura». Las cosas son

ante todo, en este sentido, instrumentos; y el mundo es una totalidad instrumental, porque un instrumento no se da nunca aislado, sino justamente hecho de algo, en vista de alguna otra cosa, etcétera. Tenemos experiencia de las cosas solo sobre el fondo preliminarmente dado de esta totalidad-mundo, que se nos desvela en el lenguaje histórico que hablamos, y en virtud del cual somos «siempre ya» familiares con el mundo. Eso que llamamos Ser, y que no podemos identificar con la totalidad de los objetos (si no, no seríamos), es más bien el horizonte en el que, como ya en cierta medida había enseñado Kant, las cosas «vienen al ser». El encuentro con las cosas en cuanto articulación interna tiene un horizonte de precomprensión e interpretación. Ya Dilthey habló de interpretación como de un conocer que presupone una cierta pertenencia recíproca entre el sujeto y el objeto (este era el caso, para él, del conocimiento histórico). Para entendernos, sobre todo para quien no esté familiarizado con el texto de Heidegger: toda verificación o falsación de una proposición científica, de un juicio sobre un objeto, solo es posible en el interior de paradigmas de que dispone el científico o la comunidad científica interesada, ya antes de todo experimento. Thomas Kuhn nos ayuda aquí a ir más allá de Dithey: también el conocimiento científico es un asunto de hermenéutica. El horizonte del lenguaje dentro del cual un individuo o una comunidad hacen experiencia del mundo –esto es, dentro del cual las cosas vienen al Ser– es histórico y finito; el Ser como lo piensa, o intenta pensarlo, *Sein und Zeit,* es evento hermenéutico, un acontecer de horizontes histórico-lingüísticos, gracias a los cuales puede hablarse de una «historia del Ser».

Me he permitido delinear en una síntesis muy breve los contenidos y los resultados de la analítica existencial porque son las bases de lo que propongo llamar, en el título de este ciclo de lecciones, el «final de la realidad».

La vía por la que Heidegger construye estos resultados es simplemente la búsqueda teórica que se propone «encontrar» la ontología fundamental que «faltaba» en la fenomenología husserliana. La urgencia de este problema no está en absoluto motivada por razones «sistemáticas». La promueven necesidades práctico-políticas, las mismas que se manifestaban en las poéticas artísticas de la vanguardia de comienzos del siglo xx. No solo tenerlo presente vale como prescripción de un método «filosófico» que, como he sugerido antes, corresponde al espíritu de la undécima tesis marxiana sobre Feuerbach. Sirve también de hilo conductor para interpretar el pensamiento de Heidegger (como, por otra parte, el de cualquier otro pensador) juzgándolo *iuxta propria principia,*

sobre la base de los que han sido sus motivos originarios; lo que, por ejemplo, puede valer también para juzgar si la adhesión al nazismo de 1933 fue o no un gesto «fiel» a esos motivos originarios. Si no lo fue, hay buenos argumentos para sostener que la simpatía por el nazismo no es una consecuencia necesaria de la filosofía de Heidegger, y, al contrario, precisamente a la luz de esos motivos debe juzgarse como un error y una autotergiversación.

La analítica existencial es la base sobre la cual se desarrolla la noción de Ser como evento. Las cosas son en cuanto se dan dentro del proyecto arrojado que se despliega en el lenguaje histórico de una comunidad humana. En el lenguaje que hablamos y que «nos» habla están siempre ya dados los paradigmas en cuyo marco se nos hace comprensible el mundo y nosotros mismos nos entendemos. En el lenguaje que hablamos está siempre ya dado un conjunto de criterios de lo verdadero y lo falso, de modo que el hecho de que conocer sea la articulación de una precomprensión no quiere decir que no haya diferencia entre verdad y error, y que *anything goes*.[58] Lo que Heidegger llama evento del Ser no es el acontecer de un experimento logrado de «ciencia normal», según el paradigma vigente; es sobre todo la revolución paradigmática, la institución de un horizonte histórico nuevo, el verdadero y propio nacimiento de un «mundo». No podemos nunca decir a priori qué es lo que sucede cuando acontece el Ser –por otra parte, la dialéctica de *langue* y *parole* en la lingüística saussuriana testimonia también lo mismo, y podemos tomarla como referencia para entender la ontología (también ella «lingüística») de Heidegger, para quien, justamente en este sentido, «el lenguaje» es la casa del ser. El evento del Ser es el acontecer de la verdad, en los dos sentidos que el término *verdad* tiene para Heidegger. Verdad como *alétheia* es el darse histórico del paradigma, que, al no ser estructura eterna de un Ser metafísico y parmenídeo, ha de pensarse como evento. Pero verdad es también la proposición verificada según los criterios propios del paradigma, la ciencia normal, por tanto, en el sentido de Kuhn. Si el ensayo sobre «El origen de la obra de arte» (1936) dice que la obra es «puesta en obra de la verdad», el sentido del término *verdad* debe entenderse según la primera acepción: la obra de arte es fundación de un mundo, la experiencia que de él hagamos, piensa Heidegger, cambia las coordenadas en las que se nos aparece el mundo. Es obvio que este significado enfático de la experiencia estética vale para aquellas grandes obras «epocales» que Heidegger tiene en mente: los poemas homéricos para el mundo griego, la Biblia para toda la cultura occidental, quizá Dante, Shakespeare, Hölderlin. Pero ¿y el

Ulises de Joyce? ¿O una pequeña sonata de Vivaldi? También aquí es difícil establecer –como en el caso evocado de *langue* y *parole*– dónde está el límite entre lo «normal» y lo «revolucionario». Es verdad que en el caso del arte, puesto que no se trata de la producción de objetos de uso y por lo mismo claramente internos al paradigma, debemos siempre decir que acontece una cierta «revolución»: la lectura de una novela de Dostoievski cambia verdaderamente nuestra visión del mundo, por lo que abre realmente, para quien hace esta experiencia, un nuevo paradigma. Nada es ya como antes.

Los horizontes histórico-lingüísticos en que se resuelven para Heidegger los a priori kantianos[59] deben pensarse como eventos. Aunque no veamos nunca el «nacimiento» de un nuevo mundo, solo podemos pensar el Ser así, si no queremos recaer en la metafísica objetivista que hace impensable nuestra historicidad existencial. En el ensayo sobre la obra de arte de 1936 al que me estoy refiriendo, Heidegger alude a otras maneras en las que acontece la verdad, aparte de la obra de arte: puede nacer un nuevo mundo también de una gran experiencia moral o del pensamiento, o de la fundación de un orden político. Estas alusiones quedan oscuras porque Heidegger en las obras sucesivas continuará concibiendo el acontecer de la verdad solo en la poesía o en las grandes palabras de los orígenes (Hölderlin, Anaximandro, Rilke...). La razón de que no desarrollara el discurso sobre política nos parece claro: volvía apenas de su malhadada aventura con el nazismo y prefirió no ocuparse más de eventos políticos. Concentrarse en el evento de la verdad que acontece en el arte le permitía, además, construir una imagen idealizada del evento del Ser, que parece dejar de lado todo elemento conflictivo. El escrito sobre la obra de arte hablaba también de un «conflicto» entre «mundo» y «tierra» que es característico de la obra. El conflicto (Heidegger usa los términos *Streit,* lucha, y *Riss,* escisión; *cf.*, por ejemplo, *Holzwege,* ed. alem., pág. 54; vers. cast., *Sendas perdidas,* Buenos Aires, Losada, 1960, pág. 53) se ha entendido de diversas maneras y merecería discutirse más. Pero lo que aquí nos interesa es la misma noción de conflicto, que tanto la estética de inspiración heideggeriana como la hermenéutica filosófica que comienza con Heidegger (pienso sobre todo en Gadamer) han interpretado de un modo demasiado «pacífico». Como se sabe, Gadamer construyó su hermenéutica en torno al tema del diálogo; la verdad, podríamos decir resumiendo su pensamiento, es evento en cuanto es la «fusión de horizontes» *(Horizontverschmelzung)* que se verifica como conclusión, siempre provisoria, de un diálogo entre posiciones diversas. También la definición pragmática de

verdad que encontramos en Rorty (verdadero es lo que es bueno para nosotros) se reconduce fácilmente a esta idea de acuerdo. Y obviamente la teoría de la acción comunicativa de Habermas[60] entra también en esta atmósfera general dialógica. La popularidad de la hermenéutica se funda todavía hoy ampliamente en su reputación de filosofía del diálogo, al que se recurre ahora en cualquier debate: sobre la relación entre partidos en el interior de un país, sobre la relación entre culturas diferentes en la sociedad multiétnica, sobre la paz entre clases sociales o en Oriente Medio. Quizá también esta excesiva popularidad haya contribuido a banalizar la hermenéutica. Y una vez más, como en tiempos de un Heidegger existencialista de comienzos del siglo xx, lo que llama nuestra (la mía, al menos) atención sobre el conflicto que es inseparable del acontecer de la verdad no es la exigencia de una aclaración teórica, sino la necesidad de reaccionar ante una situación «externa», o, mejor, ante una situación de la cultura dentro de la cual también la filosofía parece estar. El nuevo «realismo» que, en mi opinión, caracteriza la atmósfera de la filosofía tanto continental como posanalítica de nuestros días podría caracterizarse con el término heideggeriano de *Notlosigkeit*.[61] Ciertamente, los periódicos y otros medios de información están llenos de «eventos», y, sin embargo, la impresión dominante de los ciudadanos del mundo industrializado, del centro y de las periferias o de los *slums* poscoloniales, es que no acontece nunca nada. La participación de los ciudadanos en las elecciones democráticas de muchos países, sobre todo en Europa, disminuye constantemente, y sería difícil sostener que la gente no acude a las urnas porque está bien como está y no tiene necesidad de que cambie nada. La realidad es que domina una resignación general, que no se deja desplazar ni siquiera por una crisis económica como la que estamos viviendo.

Lo que nos hace hablar contra la ausencia de emergencia, o, mejor, lo que nos hace sentir esa emergencia como una ausencia es el mismo malestar que inspiraba a Heidegger en la época del *Sein und Zeit:* falta de urgencia significa falta de libertad, identificación del Ser con el orden actual de los entes, y del pensamiento como espejo del mundo tal como es. Estamos de nuevo frente a los motivos originarios que inspiran a Heidegger, pero que no pueden faltar en las raíces de toda filosofía. El filósofo no responde solo a preguntas teóricas, intentando completar un sistema –como, por ejemplo, la fenomenología– con lo que le falta (en el caso de Husserl era la ontología fundamental), o en todo caso resolviendo problemas abiertos por una teoría. He aludido a la profunda necesidad ética que movía a Husserl y lo empujaba a buscar la ontología fundamental.

En Heidegger, que estaba mucho más religiosamente motivado que el «matemático» Husserl, la voluntad de hacer filosofía como una búsqueda de la autenticidad existencial es todavía más profunda e irreducible a cualquier tipo de motivación «profesional». (A este respecto recordemos que Husserl habló del filósofo como «profesional de la condición humana».)[62]

En suma, ¿cómo responde a las motivaciones originarias de la búsqueda heideggeriana la aparición de una «noción» del Ser como evento hermenéutico? Sabemos que esta idea de la filosofía como vía de emancipación es tan antigua como el filosofar mismo. En una teoría que ya no quiere concebir el Ser en términos metafísicos, como dato que la mente debiera intentar espejear del modo más fiel y adecuado, ¿cuál es la tarea «científica» cognoscitiva y emancipadora de la filosofía? «Saber» que el Ser no es objeto sino evento no libera. El esfuerzo heideggeriano por «salir» de la metafísica está impulsado por la necesidad de superar el olvido del Ser en favor de los entes y de su datidad, que precisamente domina la metafísica. Pero, una vez más, ¿qué significa entonces «recordar el ser», salirse del olvido? Lo que intento fatigosamente demostrar es que recordar el Ser significa pensarlo radicalmente como evento, como un acontecimiento que no miramos como desde un observatorio «neutral», sino como algo en lo que participamos activamente como intérpretes. Como intérpretes partícipes no podemos sino vivir el evento en términos de conflicto. La verdad nos hace libres y nos redime –vuelvo con esto a mi punto de partida– solo en cuanto participamos activamente en su evento comprometiéndonos con el conflicto. Se recordará que el hombre, según una de las imágenes algo enfáticas de Heidegger, es el «pastor del ser». No su señor. Pero en muchos sentidos él es responsable del Ser. Si el hombre no asume decididamente su propia responsabilidad, la de hacer acontecer la verdad a costa del conflicto, el Ser se pierde en el olvido metafísico.

La verdad, esto es, el nuevo mundo que se instituye, como en el arte, abriendo nuevos paradigmas, no acontece por un proceso natural, como el del crecimiento. Ciertamente, Heidegger parece quizá pensar que la muerte es «el albergue del ser» porque el sucederse de las generaciones es también la condición de la renovación de las visiones del mundo, del acontecer de la verdad. Pero el evento de la verdad no refleja solo el suceder natural de las generaciones. Este sucederse es ante todo conflicto: entre las generaciones mismas, quizá, pero en general entre interpretaciones que se excluyen unas a otras, y que no se diferencian solo como «estilos» artísticos diferentes en un

museo ideal donde reina la paz de los valores «estéticos». Se trata por lo general de grandes luchas históricas, de sistemas sociales que quieren sustituir a otros, en nombre de lo que, con la terminología del ensayo sobre la obra de arte, llamaremos la «tierra»: necesidades de supervivencia, vínculos comunitarios preirracionales o irracionales, voluntad de liberarse de esclavitudes intolerables comenzando por la pobreza.

La ausencia de emergencia es quizá la forma más absoluta del olvido del Ser, propio de la metafísica. Que hoy no suceda nada parece difícil de creer. Y, no obstante, tampoco las grandes crisis que hemos vivido y todavía estamos viviendo originan alguna novedad «paradigmática» en sentido político-social. ¿El 11 de Septiembre? Sirvió a eeuu solo para intensificar controles de todo tipo, pero con toda seguridad no para una cierta transformación «del régimen». Lo mismo en la economía mundial: es verdad que se dibujan nuevos protagonistas –China, India, Brasil– pero su «emerger» es solo un presentarse como candidatos a ocupar el puesto de los actuales dominadores (incluso China «emerge» porque está convirtiéndose en un gran país capitalista). ¿Podemos imaginar una «conversión» en nuestro mundo? También las religiones se han hecho cada vez más dialógicas, cada vez más genéricas: es verdad que están los fundamentalistas, pero también el tono extremista de la predicación de ciertos exponentes religiosos es un signo de que, precisamente, el peligro que se advierte es el de la pérdida de identidades verdaderamente alternativas. Hay un término que tomo de Carl Schmitt –aunque sin comprometerme a un uso filológicamente fiel–, *Neutralisierung,* esa especie de achatamiento de las diferencias en las que son maestras (ciertamente esto no le gustaba a Schmitt; ¿debería por ello gustarnos a nosotros?) nuestras democracias, en las que *plus ça change plus c'est la même chose.* También la dimensión «revolucionaria» que ha adquirido la ciencia experimental en la modernidad se ha consumado ya en el juego de las fundaciones, de las financiaciones militares, en el cada vez más estrecho vínculo entre investigación y poderes económicos y políticos (con predominio de los primeros). Todavía hay quien piensa confiar, sobre las temáticas ético-políticas, en el parecer de «insignes científicos», en titulares del Premio Nobel (sí, ¿el premio financiado con la dinamita?). La «globalización» de la economía en la que tantas esperanzas habían puesto pensadores y políticos demócratas se ha resuelto en una intensificación del dominio. Las diferencias entre ricos –cada vez menos numerosos– y pobres, cada vez más numerosos y cada vez más pobres, ha crecido de un modo exponencial precisamente en los años de la economía globalizada. Y aquellos que detentan el poder en este mundo, desde las

autoridades de los países particulares a las de las grandes unidades supranacionales (ahora está también la Unión Europea, otra esperanza que continuamos cultivando con una convicción cada vez más débil, y luego la otan, especie de gran policía internacional al servicio de eeuu), predican sobre todo el valor de la estabilidad; también las crisis recurrentes se afrontan no como ocasiones de transformación, sino como dificultades temporales que hay que resolver con sucesivas restauraciones del orden *quo ante*.

¿Tiene relación esto con el destino del Ser, con el propósito de salir del olvido de aquello a lo que nos ha arrojado el largo dominio de la metafísica (y la metafísica del dominio)? Nos encontramos siempre, y de nuevo, con la noción de evento: si el Ser no puede pensarse como datidad estable del objeto (que quitaría todo sentido a la libertad y a la novedad de la existencia), entonces no puede ser más que evento. Pero allí donde nada (más) acontece o puede acontecer, del Ser como tal ya no queda nada, según la definición nietzscheana de nihilismo. Lo que para nosotros y para (nuestro) Heidegger significa que, con la ausencia del evento, esto es, del Ser, no habría ya «diferencia», el orden existente sería el único definitivamente verdadero y no habría ya ningún horizonte alternativo que oponerle. ¿Estamos haciendo profesión de vitalismo? No sabemos si se trata de una tesis metafísica (solo «hay» la vida y su renovarse). Para nuestro presente, esto significa oponerse con todas las fuerzas a quien niega la diferencia, el conflicto, el cambio. A quien olvida y quiere que nos olvidemos del Ser mismo.

4.
La disolución ética de la realidad

Parece particularmente difícil, llegados aquí, pasar de las conclusiones de la lección anterior, sobre la verdad como evento del Ser siempre caracterizado por el conflicto, a lo que he enunciado con el título de *The ethical dissolution of reality*. Es una dificultad a la que ya he hecho alusión al recordar, antes, que la hermenéutica es siempre vista preferentemente como filosofía del diálogo, y que, por tanto, aparece como un pensamiento conciliador. También he dicho que esta lectura «irenista» es responsable, o es quizá el efecto, de una cierta banalización que ha sufrido la hermenéutica deviniendo una especie de *koiné,* de fondo común, de nuestra cultura, no solo filosófica. Parece obvio a todos que, especialmente en democracia, es preciso preferir el diálogo al conflicto. Cuando pienso en esta auténtica tergiversación del sentido de la hermenéutica, me viene a la mente un pasaje de *Así habló Zaratustra,* de Nietzsche, donde Zaratustra, relatando la visión que ha tenido en sueños de un pastor que está a punto de ser estrangulado por una serpiente que se introdujo en su garganta, anuncia su doctrina del eterno retorno de lo mismo, interpretando la serpiente como símbolo del círculo del tiempo que siempre retorna. Los animales que, en la ficción literaria, acompañan a Zaratustra entienden inmediatamente la parábola como un anuncio festivo: «Todo pasa, todo vuelve, eternamente rueda la rueda del ser». Y Zaratustra entonces les reprocha que hayan hecho de la doctrina del retorno «una canción de organillo»: no deben olvidar que la serpiente estrangulará al pastor de la visión si este no consigue morderle la cabeza. Es decir: la hermenéutica entendida como doctrina de la conciliación «dialógica», despojada de las asperezas de la dialéctica, esto es, del conflicto, se reduce a una canción de organillo.

La idea de que la hermenéutica es una teoría de la conciliación dialógica de los conflictos históricos se ha reforzado con la versión de la hermenéutica como «pensamiento débil», que junto con algunos colegas italianos (sobre todo Pier Aldo Rovatti, discípulo de Enzo Paci y, por tanto, con formación fenomenológica) yo mismo he contribuido a difundir sobre todo en la filosofía continental reciente. La idea de la

debilidad, como saben los lectores de mis trabajos, es el resultado de una especie de «contaminación» (en el significado latino, *contaminatio,* mezcla) entre el nihilismo de Nietzsche y la ontología de Heidegger. El famoso título de una sección de *El crepúsculo de los ídolos* de Nietzsche, «Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde» («Cómo el "mundo verdadero" acabó siendo una fábula»), resume el proceso de la filosofía occidental como progresivo desarrollo del nihilismo. Es el mismo proceso que Heidegger llama el final de la metafísica, esa historia en el transcurso de la cual, al final, «del Ser como tal ya no queda nada».[63] Ahora bien, como se sabe, el problema siempre abierto de la interpretación de Heidegger es si superó o no el nihilismo. La interpretación que yo propuse, con el nombre de «pensamiento débil», se funda en la idea de que Nietzsche y Heidegger han de leerse «juntos». (Escribí también, hace años, un ensayo con el título de «Nietzsche, intérprete de Heidegger», en G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000, op. cit.*]. La ontología de Heidegger no es una «recuperación» del Ser más allá del nihilismo, como el mismo parece pensar a menudo. El Ser solo puede ser recordado *(Denken-Andenken)* como pasado. Aunque se querrá discutir de ello, es también posible mostrar que el error nazi de Heidegger en 1933 consistió precisamente en creer que era posible una «recuperación» no metafísica del Ser, que según él debía verificarse en la Alemania nazi en cuanto antimoderna, anticapitalista y capaz de retornar a una especie de civilización presocrática. La idea de que el Ser puede «retornar» me parece una profunda contradicción respecto de lo que Heidegger llama la «diferencia ontológica», según la cual el Ser no se da nunca como presente, porque de ese modo pasaría a ser ente, aunque fuera el ente supremo, dado como todos los demás. Con una multitud de consecuencias, por ejemplo, el autoritarismo y, en definitiva, la violencia: ante el Ser mismo dado en presencia ya no es posible ninguna pregunta, y mucho menos ninguna «historia» y ninguna libertad.

El Ser ya no metafísico que Heidegger se esfuerza en pensar solo puede ser por eso el Ser «consumado» de que habla el nihilismo de Nietzsche. Uno de los aspectos más conocidos de Nietzsche es lo que él llama la «desvalorización de los valores supremos». Ahora bien, el Ser pensado como evento y no como fundamento eterno más allá del tiempo y de la historia realiza precisamente este aspecto del nihilismo; «antifundamentalismo» es el término con el que un pensador como Richard Rorty, por ejemplo, nos ha enseñado a designar esta condición del pensamiento. Desde su punto de vista, el «pensamiento débil» añade únicamente que, para no presentarse como una

descripción metafísico-objetiva de la ausencia de fundamentos, la desvalorización y la ausencia de fundamento solo puede pensarse como un proceso histórico en el que nosotros mismos estamos implicados. No «existe» la ausencia de fundamento; acontece una «desvalorización», y Nietzsche con este término alude a un proceso y no a un dato estable. Así, Heidegger no puede decir que el Ser no es fundamento, sino que *es* evento. Un evento no es, acontece. Y puesto que es evento del Ser, nosotros que hablamos del Ser estamos implicados en ese evento.

El Ser, para el pensamiento débil que se considera en esto fiel a Heidegger, es el evento de la diferencia ontológica en acto: el Ser se da como distanciamiento respecto del ente en cuanto datidad objetiva. El retorno del Ser –la rememoración de lo mismo a la que nos invita Heidegger– consiste en el debilitamiento progresivo de lo que se da como estable, valor, principio, dato ineludible.

No puedo dejar de recordar aquí una vez más el título del gran libro sobre Heidegger, *Le principe d'anarchie,* de Reiner Schürmann, colega y amigo fallecido prematuramente en 1993 después de haber enseñado en la New School for Social Research de Nueva York. Prescindiendo del sentido literal del término anarquía, el pensamiento de Heidegger entendido como «pensamiento débil» aparece como una teoría que considera tener que rechazar todos los absolutos tanto teóricos (las pretendidas evidencias metafísicas, los primeros principios) como prácticos (el fundamento natural de las leyes, o la fundamentación de la política en la ciencia, ante todo la economía política).

Se trata, no obstante, de practicar una anarquía no violenta. Por otra parte, Nietzsche, que tanto hablaba de la voluntad de poder, no la entendió realmente como una filosofía de la lucha y de la violencia física: también este tipo de violencia asume la supremacía material como un absoluto que debe triunfar a toda costa. El pensamiento débil considera la «desvalorización de los valores supremos» sobre todo como una promoción de relaciones humanas no violentas: la violencia le parece solo el acallamiento del otro, o el silenciamiento de toda pregunta por parte de principios absolutos e indiscutibles. La violencia se ejerce siempre sobre la base de afirmaciones absolutas, ya sea que se tome como absoluto el propio deseo, la propia ventaja o la preferencia, en diversas formas de violencia privada, ya sea que en nombre de supuestos valores absolutos una autoridad histórica justifique violencias mucho mayores.

El pensamiento débil, en cuanto pensamiento hermenéutico, es ciertamente un pensamiento del diálogo, porque se funda propiamente en la desaparición de los

absolutos, sintiéndose en esto precisamente heredero del ideal cristiano de la caridad. Aunque las iglesias cristianas a menudo persiguieron a herejes y descreídos en nombre de la verdad, obviamente absoluta *(amicus Plato, sed magis amica veritas)*, el pensamiento débil sostiene que propiamente porque la verdad absoluta ha sido «liquidada», desvalorizada como todo valor supremo, puede finalmente ejercerse la *caritas,* el amor cristiano al prójimo. En lugar de la verdad absoluta propone, por tanto, el acuerdo con los demás alcanzado a través de procedimientos de negociación, tanto en el ámbito privado como en el campo político. Y, en cuanto al cristianismo, Jesucristo es visto aquí como el signo viviente de que Dios mismo quiso librarse de su absolutidad haciéndose semejante a nosotros.

Pero ¿para qué una «disolución ética de la realidad»? Todo está en leer en sentido radical la página de *Sein und Zeit* a la que ya he aludido varias veces: Ser –no el ente– solo lo hay en tanto que la verdad *es*. Es muy probable que este sentido radical no estuviera presente en las intenciones de Heidegger cuando escribió esas palabras. Pero debería o podría haber estado; o por lo menos, tras el camino andado por Heidegger con posterioridad a *Sein und Zeit,* este sentido que llamaría normativo del texto parece ser el más verosímil y coherente. Si hay un «fin» hacia el cual tender, para quien quiera salir de la metafísica del dato, del Ser como ente objetivamente supremo, el fin no será ni una conciliación final en el Uno ni algo como la contemplación de la luz que lo manifiesta. Lo que «sabemos» del Ser es que se afirma en cuanto supera, deja de lado, el ente. El sentido normativo que leemos en la frase heideggeriana no es, por otra parte, un sentido metafísico, no describe una jerarquía entre Ser y ente; como un texto evangélico, diremos que está escrito «solo para enseñanza nuestra», esto es, solo tiene un sentido ético, hace un llamamiento a nuestra libertad, a nuestro *An-denken* del Ser. Reducir la violencia y el carácter ineludible del ente que se hace pasar por verdadero Ser (por ejemplo, como lugar de principios no negociables, como se dice cada vez más actualmente por parte de los fundamentalistas) y toda la violencia que se legitima en nombre del ente absolutizado (Stephen Dedalus, una vez más, el hogar, la patria, la religión) es el camino que lleva a la disolución de la realidad, tal como corresponde a la vocación nihilista del Ser. Es y puede ser solo una disolución ética; un «deber», por tanto, que no se completa nunca, y que sobre todo no deviene una negación teórica del «mundo real», como tal vez piensan los críticos de la hermenéutica. Por otra parte, tampoco la llamada a recordar el Ser tiene un contenido que lo «lleve a cumplimiento»,

donde pueda descansar como en una situación alcanzada. El único sentido de la llamada es el mismo que en el Evangelio invita a los fieles a desconfiar de todo aquel que se presente como el Mesías venido de nuevo al mundo. Un programa ético-político que ciertamente parece débil, pero solo porque carece de valores absolutos a los que referirse; pero un programa para nada fácil o tranquilizador.

APÉNDICE

1. Metafísica y violencia. Cuestión de método

Un problema preliminar, que la filosofía contemporánea no puede dejar de tener en cuenta si quiere ejercer todavía como filosofía, y no solo como ensayística o como habilidad historiográfica sobre el pensamiento del pasado, y si no quiere, además, reducirse a pura disciplina auxiliar de las ciencias positivas (como epistemología, metodología o lógica), es el que resulta de la crítica radical de la metafísica. Es preciso subrayar aquí el adjetivo «radical», porque solo este tipo de crítica de la metafísica constituye realmente un problema preliminar ineludible en todo discurso filosófico consciente de la propia responsabilidad. No son radicales esas formas de crítica de la metafísica que, más o menos explícitamente, se limitan a considerarla como un punto de vista filosófico entre otros, una escuela o una corriente, posturas que por alguna que otra razón filosóficamente argumentada hoy sería preciso abandonar. En este sentido, por ejemplo, el difuso cientificismo del pensamiento del siglo xx asume más o menos como evidente que no se debe hacer ya metafísica, sino más bien epistemología, metodología, lógica, o bien solo análisis del lenguaje. A este total «traspaso de poderes», de la filosofía con perfil metafísico tradicional a una filosofía cientificista que acaba por no diferenciarse en absoluto de la ciencia (sea como pensamiento puramente auxiliar, epistemológico, sea como enfoque científico positivo de todo lo que parecía dominio exclusivo de la filosofía, o sea, las ciencias humanas), se le opone con ventaja una reivindicación de la metafísica como «saber del alma», lugar de elaboración de esas «autodescripciones» a las que la vida consciente racionalmente orientada puede llegar en la elaboración de sus conflictos fundamentales, en suma, como renovada teoría de la autoconciencia, en un sentido claramente definido por Kant como específico de una metafísica moderna.[64] No solo el «traspaso de poderes» positivistamente orientado lleva consigo, como sombra o correlato inevitable, la reanudación de la metafísica de la autoconciencia, sino que ese traspaso contiene también un evidente residuo metafísico no apagado, en la medida en que, en sentido positivista clásico, desplaza la sede de la verdad metafísica tradicionalmente entendida a las ciencias, naturales o humanas, o bien simplemente recupera la metafísica

como ontología «semántico-lingüística» en el sentido ejemplificado por Donald Davidson.[65] Tampoco en este caso la crítica a la metafísica clásicamente entendida llega a ser radical, porque –como, por otra parte, acontece en muchas zonas del pensamiento neoempirista y en la idea de metafísica influyente de origen popperiano– el distanciamiento de la metafísica del pasado se produce con una explícita continuidad terminológica que expresa continuidad conceptual: se trata siempre, en efecto, de una teoría filosófica de los rasgos más generales y «constitutivos» del mundo de la experiencia, aunque no pensados desde una perspectiva objetivista sino lingüística. Las observaciones sobre la limitada radicalidad de la crítica a la metafísica de tipo positivista pueden extenderse también a las diversas formas de «naturalismo reduccionista» (como lo ha llamado Dieter Henrich[66] con expresión nietzscheana), a las diferentes «escuelas de la sospecha», que consideran las proposiciones metafísicas, esto es, todas las «autointerpretaciones primarias» del hombre y del Ser (la expresión es de Henrich), como ficciones, que hay que referir a y disolver en la explicitación de las condiciones que determinaron su formación. También en estas posiciones reduccionistas se trata de ver hasta qué punto la sospecha tiene el coraje de ser verdaderamente radical: la historia de uno de los «naturalismos reduccionistas» más acreditados y articulados de nuestro siglo, el marxismo, puede interpretarse también, en sus desarrollos más recientes, como el suceso en el que se radicaliza la sospecha y se liquida todo residuo metafísico; así es, por lo menos, por lo que se refiere al marxismo «occidental», incluidas sus implicaciones políticas, hasta la crisis y la disolución de los partidos comunistas.

La crisis de la metafísica es radical y se presenta como un problema preliminar ineludible, una auténtica «cuestión de método» propiamente dicha, cuando se formula de forma que no afecta solo a determinadas maneras de hacer filosofía o a determinados contenidos, sino a la posibilidad misma de la filosofía como tal, como discurso que se caracteriza por un estatuto lógico propio y también, inseparablemente, social.

El maestro de esta crítica radical de la metafísica es Nietzsche. Según él, la filosofía se formó y desarrolló como búsqueda de un «mundo verdadero» que pudiera ejercer de fundamento tranquilizador frente a la incierta mutabilidad del mundo aparente. A este mundo verdadero se le ha identificado una y otra vez con las ideas platónicas, con el más allá cristiano, con el a priori kantiano, con lo incognoscible de los positivistas, hasta que la misma lógica que había promovido todas estas transformaciones –la necesidad de buscar un mundo verdadero auténticamente tal, capaz de resistir las críticas, capaz de

«fundamentar»– ha llevado a reconocer la misma idea de verdad como una fábula, una ficción útil en determinadas condiciones de existencia. Estas condiciones han cambiado, y esto se manifiesta en el descubrimiento de la verdad como ficción. El problema que Nietzsche vio iniciarse en esta circunstancia, en un mundo en el que también la actitud desenmascaradora resultó desenmascarada, es el problema del nihilismo: ¿debemos realmente pensar que el destino del pensamiento, una vez descubierto el carácter no originario, sino devenido y «funcional», de la misma creencia en el valor de la verdad, o de la creencia en el fundamento, es instalarse sin ilusiones, como un *esprit fort,* en el mundo de la lucha de todos contra todos, en el que los «débiles perecen» y se afirma solo la fuerza? ¿O no sucederá más bien, como supone Nietzsche al final del largo fragmento sobre el nihilismo europeo (verano de 1887), que en este terreno están destinados a triunfar más bien «los más mesurados, los que no necesitan de dogmas extremos, los que no solo admiten una buena parte de azar y sinsentido, sino que también lo aman»?

Nietzsche no desarrolla demasiado esta alusión a los «más mesurados», pero es probable que, como aparece en sus apuntes de los últimos años (los mismos de donde proviene este fragmento sobre el nihilismo), el hombre más mesurado para él sea el artista, aquel que sabe experimentar con una libertad que le adviene, en definitiva, del haber superado también su interés por sobrevivir.[67] Se ve claramente, en todo caso, en qué sentido su crítica a la metafísica es radical: si la aceptamos, ya no podemos continuar filosofando, en un mundo en el que está claro que también la filosofía no es más que lucha, juego de fuerzas, conflicto de interpretaciones, pero conflicto que, en la medida en que se presenta desenmascarado, no puede ser más que conflicto absoluto. La alternativa de la supremacía de los más mesurados no la desarrolla Nietzsche, o bien da lugar a un resultado no «filosófico», aunque, por otra parte, probablemente artístico, precisamente porque Nietzsche siente la insostenibilidad de una enésima solución «metafísica», como sería la que identifica la moderación con una postura de descriptivismo trascendental, una especie de historicismo *à la* Dilthey, que haría coincidir la filosofía con una sistemática de las visiones del mundo en conflicto; habría aquí de nuevo un mundo verdadero, el de la conciencia histórica soberana, un postrero reencuentro con la sabiduría socrática segura de saber que no sabe.

El rasgo menos aporético, quizá, y más característico del discurso de Nietzsche sobre la metafísica, que le confiere esa radicalidad por la que su discurso parece una etapa

ineludible del filosofar actual, es el nexo que se sugiere aquí en un sentido no unívoco, sino más bien multiforme y sugerente justamente por su irreductibilidad a un esquema definido: el vínculo entre metafísica y violencia. Dos son los aspectos de ese nexo. Por un lado, el desenmascaramiento de la metafísica que señala el adviento del nihilismo quita la máscara a la metafísica propiamente en cuanto la muestra vinculada a una condición de violencia y acto de violencia ella misma; por el otro, como pensamiento de la fundamentación, ilusión de llegar al corazón de la realidad, principio primero de donde «todo» depende, la metafísica ha sido «un intento de apoderarse por la fuerza de las regiones más fértiles»[68] que reaccionaba, con una especie de seguridad mágica, a una condición de existencia extremadamente insegura, como era la del hombre antes de la racionalización y la domesticación, hechas posibles precisamente por la disciplina impuesta en nombre de las ficciones metafísicas. Hoy esas ficciones ya no hacen falta, el hombre de la sociedad racionalizada no tiene ya necesidad de estas formas de certeza extrema, puede vivir en los «aledaños», modelando más bien su pensamiento con la ciencia, no porque sea esta conocimiento objetivo verdadero, sino porque es una forma de pensamiento menos angustiada por el problema de la salvación y el destino individual: «*¡Qué importo yo!* será el lema de los pensadores del futuro».[69] Este es el Nietzsche relativamente «optimista» de la «filosofía de la mañana» que se perfila al final de *Humano, demasiado humano,* y que configura el tono fundamental de las obras del llamado periodo ilustrado de la producción nietzscheana, desde *Humano, demasiado humano* y *Aurora* a *La gaya ciencia*. Los escritos posteriores (aunque continuando indicaciones ya presentes, por ejemplo, en *La gaya ciencia)*, como el fragmento sobre el nihilismo antes recordado, insisten en un segundo e inseparable aspecto de la crisis de la metafísica como pensamiento violento que se determina en relación con un manifestarse la violencia como tal. Sea en el sentido, más evidente, de que una vez fracasadas las creencias metafísicas ya no hay nada que limite el carácter conflictivo de la existencia, la lucha entre débiles y fuertes por una supremacía no legitimada por nada *(Grund,* leyes naturales o divinas, etcétera), si no es por la simple imposición; sea en el sentido, igualmente determinante para Nietzsche (y para el problema de la metafísica en general), de que el fracaso de las creencias metafísicas no solo revela la violencia de la existencia en lo que es y la libera, sino que nace ya como resultado de un desencadenamiento de violencia.[70]

Es difícil decir si las tesis filosóficas del último Nietzsche –como la idea del eterno

retorno, del superhombre, de la voluntad de poder– representan o no una solución al problema de unir esos dos aspectos de su crítica a la metafísica. ¿Qué sentido tendría desenmascarar la violencia metafísica si ello debiera conducir solo a una práctica ulterior de la violencia, aunque no enmascarada? No se trata solo de la repugnancia a aceptar que el resultado de la filosofía de Nietzsche sea la apología de un retorno a la crueldad primitiva, sino también del íntimo carácter contradictorio de la tesis: la concepción nietzscheana de las «formas simbólicas», esto es, de las producciones ideológicas, de las ficciones metafísicas, morales, religiosas, parece en efecto excluir que todas ellas funcionen solo como enmascaramientos superfluos: pensarlas así querría decir profesar todavía la creencia típicamente metafísica en la «nuda» verdad de las cosas mismas; la violencia desenmascarada podría ser «mejor» solo porque resultaría «más verdadera». En cierto modo, por tanto, ambos aspectos del nexo metafísica-violencia deben tenerse en cuenta juntos: la crítica radical a la metafísica se ejerce propiamente en la medida en que se busca, y eventualmente se encuentra, un vínculo «pensable» entre metafísica y violencia, resolviendo con más claridad que Nietzsche, pero de acuerdo con la vía que inició, la cuestión de su relación. Hasta es probable que la «Nietzsche-Renaissance», que caracteriza el pensamiento europeo por lo menos a partir del comienzo de los años sesenta del siglo xx, esté motivada no por el descubrimiento de las tesis «constructivas» de Nietzsche, cuya comprensión sigue siendo problemática, sino más bien por la nitidez con que plantea el problema del final de la metafísica en relación con la cuestión de la violencia. Con este «descubrimiento», intuición decisiva, apertura de discurso, Nietzsche anticipa el sentido global, si no de todos, de muchos de los discursos que ocupan el centro de la atención filosófica desde finales del siglo xix a nuestros días. Plantear, como hace Nietzsche, la cuestión de la improseguibilidad de la metafísica en relación con el desenmascaramiento de la violencia –pero recordemos: en los dos sentidos antes indicados (el desenmascaramiento teórico de la escuela de la sospecha y la aparición práctico-política de una violencia sin límites)– significa resumir en un punto, que se convierte en el auténtico e ineludible comienzo de la filosofía del siglo xx y la «cuestión del método» de la que hay que partir, las transformaciones y las crisis que la filosofía ha conocido en los últimos cien años. Es una afirmación arriesgada, incluso por el tono «apocalíptico» que parece caracterizarla, y que solo podrá consumarse en una ulterior elaboración de ella misma (que llevará a una posición exactamente opuesta a toda tentación apocalíptica). Su verosimilitud parece ligada a la decisión preliminar de

favorecer una determinada línea de pensamiento del siglo pasado –*grosso modo* la línea que pasa por el existencialismo, la fenomenología, la teoría crítica hegeliano-marxista– en detrimento de las corrientes más «sobrias», y también más profesionales, que han desarrollado sobre todo la labor de crítica del conocimiento. Pero hay que presentar aquí dos observaciones: una es «histórica»; la otra, sistemática. Desde el punto de vista de la interpretación de la historia de la filosofía del siglo XX, puede sostenerse con mucha probabilidad que enfatizar el nexo metafísica-violencia, en las múltiples formas y los variados matices que presenta en Nietzsche, no quita importancia a lo que, a primera vista, parece ser el problema universalmente considerado central, el de la relación entre filosofía y ciencia. Ni la problemática de la unidad-distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu ni, cualesquiera que sean los prejuicios o las expectativas en contra, la problemática desarrollada en torno a la epistemología de las ciencias de la naturaleza (desde la disputa sobre los fundamentos de la matemática al fisicalismo neopositivista y hasta las conclusiones de la filosofía analítica) pueden describirse únicamente como respuestas a la exigencia teórica de refundar las relaciones entre las formas del saber tras la afirmación de la importancia –como modelo para todo saber, en cuanto saber socialmente más determinante y eficaz– de la ciencia experimental de la naturaleza. Mucho más claramente, por lo que se refiere al debate sobre las ciencias del espíritu y en cierto modo también a la temática «positivista» de la epistemología de las ciencias naturales, lo que determina su popularidad y su centralidad en el debate filosófico es la referencia más o menos explícita al hecho de la racionalización de la sociedad como lugar en el que sale a la luz el nexo entre metafísica y violencia –aunque a menudo estos términos no se hayan pronunciado y haya debido esperarse a la llegada de la «Nietzsche-Renaissance» para que esto sucediera. La conexión entre fenomenología y existencialismo, por un lado, y entre expresionismo y vanguardias artísticas, por otro, ya ha sido explorada ampliamente, y en la actualidad es ya un lugar común; pero es preciso aclarar que también Dilthey y la problemática, en apariencia tan exclusivamente epistemológica, del fundamento de las ciencias del espíritu pertenecen al mismo clima (en el cual se sitúan también Bergson en Francia, Croce en Italia, y algo más tarde Bloch y los primeros frankfurtianos, además naturalmente de los existencialistas, con Heidegger a la cabeza), el clima precisamente que encuentra expresión literaria y, en un sentido más general, cultural en las vanguardias y que reivindica el carácter irreducible de lo «espiritual» al dominio de la racionalidad científico-tecnológica, que, en ese tiempo, de

mero sueño teórico de los positivistas se convertía en una imponente realidad social.

Al Heidegger de *Ser y tiempo* y al Husserl de *La crisis de las ciencias europeas* no los mueve el problema teórico de una refundación de la certeza del saber científico o el interés por precisar el estatuto científico peculiar de las ciencias humanas; cada cual a su manera, pero dentro de una profunda relación, estos autores reflejan en el plano filosófico el malestar por la racionalización de la existencia guiada por las ciencias matemáticas de la naturaleza. Heidegger se replantea el problema del Ser, en *Ser y tiempo,* porque el concepto de Ser que nos ha transmitido la metafísica europea solo se ha revelado adecuado para pensar el Ser del objeto de las ciencias positivas: el objeto comprobado, medido, manipulado por la ciencia y luego por la técnica que deriva de ella es lo que se deja describir de forma exhaustiva como aquello que está presente totalmente desplegado ante nosotros, sin un pasado y un futuro que no sean lo no-todavía-presente y lo ya-no-presente. Este concepto de Ser «no funciona», exige una revisión, para Heidegger, no porque no sea teóricamente adecuado: en realidad, es un atentado contra la existencia (como ya pensaba Kierkegaard del racionalismo metafísico hegeliano). No solo hace imposible que el hombre piense conceptualmente su propia experiencia vivida, tan íntimamente permeada de proyecciones hacia el futuro y de memoria del pasado, sino que es sobre todo indisociable de la empresa práctico-social de la racionalización de la sociedad y de la existencia en términos de «organización total».

La «reducción», sugerida por Nietzsche, del problema de la improseguibilidad de la metafísica al desenmascaramiento de la violencia propuesta por Nietzsche parece más difícil de aceptar si contemplamos la problemática epistemológica, lógica y metodológica de la filosofía de tradición positivista. Pero también en este terreno parece ser cada vez más claro que sus preocupaciones dominantes no eran exclusivamente teóricas o epistemológicas; o por lo menos que tales preocupaciones se inscribían en el marco de una cultura también profundamente marcada por las temáticas de la vanguardia. Esa conciencia –que puede verse madurar, en la autoconciencia historiográfica, a partir del descubrimiento de la «Viena de Wittgenstein»–[71] no alcanza naturalmente a justificar la «reducción» nietzscheana, por lo que se refiere a la línea «epistemológica» del pensamiento del siglo xx. Sin embargo, sea a partir de la renovada autoconciencia historiográfica que cuajó alrededor de la «Viena de Wittgenstein»; sea por la centralidad que ha asumido en los años recientes, en el ámbito filosófico-analítico, el debate en torno a tesis como las de los paradigmas de Kuhn, o en torno al anarquismo metodológico de

Feyerabend o de Lakatos (temáticas todas ellas en las que se expresa una cada vez más clara conciencia de la relación entre verificación y falsación de proposiciones y existencia histórico-social de las comunidades científicas en las que, de hecho, toda validez «se hace respetar», con todas las implicaciones históricas, políticas y económicas que ello comporta); sea debido a la cada vez más frecuente interpretación, o «aplicación», antropológica de la teoría wittgensteiniana de los juegos de lenguaje y de sus relaciones (la relaciones entre juegos de lenguaje distintos, su eventual inconmensurabilidad, la posibilidad de un metajuego o en todo caso de procedimientos de traducción se vinculan cada vez más a la cuestión de las relaciones entre universos culturales diversos, por ejemplo, culturas distintas, colonizadores y colonizados, etcétera), parece menos arbitrario sostener que también la temática en apariencia puramente *erkenntnistheoretisch,* epistemológica, de la filosofía analítica puede estar conectada con nexos profundos con el tema «nietzscheano» de las relaciones entre metafísica, racionalidad científica y violencia. La aparición de este nexo no se debe solo a razones contingentes (por ejemplo, un factor decisivo en este sentido en el pensamiento estadounidense fue ciertamente la guerra de Vietnam; para confirmarlo, podría citarse una cierta menor permeabilidad a esas temáticas por parte del pensamiento británico), sino que puede reivindicar continuidad ya sea con el filón «antropológico» del positivismo clásico, ya sea con su interés por el uso de la ciencia con miras a la racionalización y la humanización de las relaciones sociales.

Estos argumentos y otros parecidos, mejor articulados historiográficamente, pueden proponerse en el plano histórico para mostrar que es legítimo aceptar la reducción nietzscheana del problema de la metafísica al problema de la violencia como una cuestión de método, punto de arranque inicial de todo discurso filosófico actual. Pero hay, además, como hemos insinuado, una observación sistemática, que resulta más constringente. La cuestión del final de la metafísica, su improseguibilidad, urge no solo o principalmente porque puede demostrarse que constituye el motor, explícito o implícito, de las corrientes principales de la filosofía del siglo xx, sino sobre todo porque pone en duda la posibilidad misma de continuar filosofando. Ahora bien, esta posibilidad no está realmente amenazada por el descubrimiento teórico de otros métodos, otros tipos de discurso, otras fuentes de verdad con cuyo concurso podríamos prescindir de filosofar y argumentar metafísicamente. Lo que arroja una luz de sospecha sobre la filosofía como tal y sobre todo discurso que quiera retomar, en distintos niveles y con diversos métodos,

los procedimientos de «fundamentación», de aprehensión de estructuras originarias, principios, evidencias primeras y constringentes, es la conexión desenmascarada que estos procedimientos de fundamentación mantienen con el dominio y la violencia. La referencia a esta conexión, aunque pueda parecer accidental, es al contrario lo que, tomado en serio, hace verdaderamente radical la crítica de la metafísica. Sin dicha referencia, todo se reduce a sustituir simplemente las supuestas verdades metafísicas por otras «verdades» que, a falta de una disolución crítica radical de la noción misma de verdad, acaban proponiéndose como instancias de fundamentación. Es difícil oponer –como puede haber la tentacion de hacerlo remitiéndose a Hegel– a esa «cuestión de método» la invitación a intentar nadar arrojándonos al agua, esto es, a comenzar de hecho a construir argumentaciones filosóficas buscando si acaso no sería posible, contra todo exceso de sospecha, identificar algunas certezas «últimas», aunque fuera en sentido relativo, compartidas por todos. Sin embargo, la invitación a tirarse al agua, la invitación a filosofar, no puede proceder de la nada; se remite necesariamente a la existencia de una tradición, un lenguaje, un método. Pero las herencias que recibimos de esta tradición no son todas equivalentes: entre ellas está el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, su «experiencia», más que teoría, del final de la metafísica y, con ella, del final de la filosofía. Precisamente, si queremos aceptar la responsabilidad que la herencia de la filosofía del pasado nos impone, no podemos no tomar en serio sobre todo la cuestión preliminar de esa «experiencia». Propiamente la fidelidad a la filosofía es lo que nos obliga a no eludir, más que cualquier otra cuestión, la de su negación radical; cuestión que, como hemos visto, está inextricablemente conectada con la de la violencia.

En estos mismos términos proponen el problema de la metafísica dos maestros del pensamiento actual, Theodor Adorno y Emmanuel Levinas: quizá su lección es la única que verdaderamente hace «precipitar» las temáticas nietzscheanas difundidas en toda la cultura contemporánea en la cuestión ineludible que vincula el destino de la metafísica al destino de la violencia. Pese a que, bien respecto de Nietzsche o bien y sobre todo respecto de Heidegger, los resultados de su pensamiento parecen configurar soluciones que todavía permanecen dentro del marco de la tradición metafísica.

La «dialéctica negativa» adorniana, como se sabe, vincula la crisis y la improseguibilidad de la metafísica con la trágica parodia de la misma representada en Auschwitz, pero también, y de un modo más amplio, por el mundo de la organización total. El desprecio que la metafísica profesa por lo caduco, el cuerpo, el individuo en su

específica y accidental singularidad, «prepara», objetivamente, más allá de cualquier intención de los filósofos y de la cultura que se expresa en ellos, el exterminio de las grandes masas de hombres en nombre de una teoría; o su esclavitud a un proyecto de racionalización global de la existencia, como es el de la sociedad totalmente administrada del mundo tecnológico avanzado. Sucede con la metafísica, en Adorno, lo que más específicamente él ve en el acontecer de la verdad del sistema hegeliano: si para Hegel valía la tesis de que lo verdadero es el todo, hoy, después de que este principio se haya realizado de forma paródica en el mundo administrado, el todo es al contrario lo falso. Es «realizándose», en cierta medida, cómo la metafísica se revela como pensamiento de la violencia (según una tesis que ya hemos visto en Nietzsche). Pero el derecho, en cuyo nombre lo caduco, la individualidad, la existencia ofendida se rebela contra la violencia del exterminio y ante la de la administración absoluta, es también él una trascendencia metafísica, la *promesse de bonheur* que legitima todo distanciamiento crítico y ético frente al estado de cosas presente. Por tanto, no toda referencia a lo que no es caduco, no todo paso «de aquí, allá», de lo aparente a lo verdadero, de lo accidental a lo esencial es una violencia metafísica. Lo que desmiente a la metafísica es su desplegarse en lo presente, como realidad totalizadora: una tesis singularmente cercana a la de Heidegger, para quien la metafísica acaba cuando culmina en la efectiva racionalización tecnocientífica del mundo, que le quita toda trascendencia y hace de ella una presencia actual. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Adorno parece sostener que se puede separar la metafísica como *promesse de bonheur,* como referencia utópica a una autenticidad que trasciende el estado de cosas presente, de su desplegarse como racionalidad totalizadora y como violencia. Esto equivale a «detener y paralizar el movimiento de la falsa conciliación»,[72] la misma que ha hecho real la absolutidad del espíritu hegeliano en forma de parodia. Esto implica una reducción de la *promesse de bonheur* a apariencia, la apariencia que es la característica de lo bello en la *Crítica del juicio* kantiana, y a *presque rien*. La felicidad que constituye el contenido de la promesa metafísica, aquello a lo que lo finito en su carácter efímero y accidental aspira con toda legitimidad, es la conciliación dialéctica que es también el *télos* del espíritu absoluto hegeliano: una autoconciencia plenamente desplegada y ya sin conflicto alguno con la naturaleza, y, por tanto, de algún modo, ya no finita. Respecto a este ideal de un sujeto conciliado, ideal que, pese a estar desplazado por Adorno a un horizonte utópico, no deja de valer como única norma de la emancipación, como lo único «verdadero», la

«paralización» del movimiento de conciliación, el retorno a la apariencia kantiana y la revelación de la trascendencia metafísica en lo *presque rien* no pueden no tener el sabor de una pura y simple recaída. En efecto, la postura «conclusiva» de la *Teoría estética* [vers. cast.: Madrid, Akal, 2004] en el itinerario filosófico de Adorno no es solo un accidente cronológico: la dialéctica negativa tiene una intrínseca vocación a cerrarse en estética; la filosofía cede aquí el paso a la experiencia estética como experiencia en la que es posible detener la conciliación en el momento de la apariencia.

Muchos de los argumentos de la crítica de Adorno a la metafísica se encuentran de nuevo, aunque posiblemente en forma aún más radical, en Levinas. También para Levinas, como para Adorno, el Holocausto es la ocasión biográfica que determina (sobre bases teóricas elaboradas con anterioridad) el desenmascaramiento del nexo metafísica-violencia. Como en Adorno, el exterminio nazi de los judíos se impone a la teoría no solo como hecho cualitativamente inaudito (aunque Levinas quizá lo considera menos «extraordinario» que Adorno, puesto que para él solo es una enésima manifestación de la condición pecadora del hombre), sino por el significado que asume al estar teóricamente «fundamentado» y racionalmente planificado. Lo que en Adorno era un doble significado de la metafísica como pensamiento de la remoción violenta de los derechos de lo caduco, pero también lugar único de la afirmación de estos derechos, por la remisión a una promesa trascendente de conciliación, se expresa en Levinas en la distinción terminológica entre metafísica (que es la apertura de lo finito a lo infinito, su razón última) y ontología (que es, en cambio, el saber de las estructuras generales del Ser; respecto del Ser lo particular no es más que el ejemplar de una especie, ya en principio dispuesto a ser borrado, asesinado, exterminado). Lo que también Levinas trata de reivindicar, contra la violencia de la ontología, es la irreductibilidad del individuo, el hecho de ser «rostro»: reducir el otro a un ejemplar del Ser, del que ya sabemos lo esencial (según Levinas, este es también el sentido «violento» de la precomprensión ontológica en Heidegger), no significa solo violentar los derechos de un semejante nuestro. El carácter ético de la relación con el otro viene del hecho de que esta relación es siempre asimétrica, y por esto nos impone una responsabilidad, más allá de toda relación contractual explícita o implícita. El otro es rostro, y merece aceptación y respeto porque está vuelto al infinito, su deseo lo pone en relación con Dios, cuya huella, por tanto, lleva impresa. Al pensamiento metafísico violento no se opone aquí una llamada a la pura fraternidad, al respeto paritario del otro, sino más bien la idea de que la

experiencia del Ser, que se realiza originariamente en el encuentro con el otro, es experiencia de un infinito que se impone como «majestad», como «mandato y autoridad».[73]

Mientras que Adorno parece pensar en una superación de la metafísica y de la misma filosofía en la experiencia estética, Levinas –pese a toda apariencia en contra– prefigura un fin(al) de la metafísica y de la misma filosofía como transición a la experiencia religiosa. Es verdad que su obra es, por encima y más allá de un comentario talmúdico, discurso filosófico. Pero es difícil ver en ella otro sentido que no sea el de un *preambulum fidei,* de una «destrucción de la historia de la ontología» mucho más definitiva y radical que aquella en la que pensaba Heidegger, al proponérsela como programa en *Ser y tiempo*.

Estas conclusiones de Adorno y de Levinas, en su carácter simétrico, si sitúan sin tener que forzarlas dentro de un esquema que nos es familiar: el de las formas del espíritu absoluto hegeliano. Ambos se esfuerzan por «paralizar» la conciliación hegeliana deteniendo la dialéctica en un estadio anterior, el arte o la religión. El retorno a un momento «anterior» de la dialéctica parece particularmente evidente en Levinas: la salida de la metafísica como pensamiento de la reducción del Otro a lo Mismo se busca a través de una restauración del *Grund* metafísico en su forma más originaria, en el fondo aún más definitiva (y, al menos en este sentido, más violenta), de Señor, majestad, mandato. ¿Es la relación con esta majestad realmente menos violenta que la «fundamentación» metafísica, o bien se trata de una experiencia de lo sagrado (pensemos, por ejemplo, en la tesis de René Girard) que ya la primera secularización iniciada por la metafísica comenzó a deteriorar, acción que debe consumarse hasta el fondo con una secularización ulterior?

Parece menos evidente que también en Adorno la superación de la metafísica se busque mediante un repliegue a una fase anterior del proceso hegeliano del espíritu absoluto. Sin embargo, no faltan indicios en este sentido: ante todo, y aunque pueda parecer paradójico en un apologista de la vanguardia como Adorno, su concepción de lo bello y de la experiencia estética es fundamentalmente «clasicista». En efecto, en él, la justificación de la rebelión de la vanguardia contra el arte del pasado no debe buscarse forzosamente en la necesidad de superar los rasgos tradicionales de la experiencia de lo bello –como la «rotundidad» de la obra de arte, su perfección estructural–, sino más bien en la voluntad de imponer, aunque solo utópicamente, una idea de conciliación, de

armonía, por tanto, de perfección y plenitud, contra la degeneración fantasmagórica del arte en la época del triunfo de la mercancía. Esta concepción todavía profundamente clasicista de lo bello y de la experiencia estética es solo el síntoma revelador de un rasgo más general del pensamiento de Adorno, a saber, el hecho de que, no obstante el énfasis puesto en la micrología y la apariencia, la dialéctica negativa concibe todavía como tarea del pensamiento llegar a un *télos* que siempre se define en términos de presencia desplegada, de conciliación lograda, de «plenitud» de Ser. Pero ¿no es precisamente la presencia desplegada del Ser –como conciliación lograda, no menos que como autoridad, majestad y mandato– lo que constituye la violencia de la metafísica?

Pero, así como las objeciones a la metafísica no están motivadas principalmente por «razones de conocimiento», por puras y simples insuficiencias teóricas, tampoco la mayor o menor fuerza resolutiva de la superación propuesta por Adorno o de la propuesta por Levinas se mide solo en términos de contradicciones internas o del carácter aporético de sus tesis. Lo que se expresa en el esfuerzo por señalar en términos teóricos los límites y las aporías de las posiciones adornianas o levinasianas es más bien la vaga sensación de que estos dos pensadores, cada uno a su manera, «dejan fuera» demasiados elementos que forman el problema de la superación de la metafísica en cuando pensamiento vinculado a la violencia. La conversión religiosa que, en definitiva, representa la última palabra de Levinas o el recurso a la experiencia estética con el que parece concluir el itinerario del pensamiento crítico adorniano evocan, por contraste, las palabras de Heidegger en *Was heißt Denken?*,[74] sobre la inutilidad de «intervenciones» o «decisiones» del hombre, mientras el Ser mismo no se vuelva de nuevo hacia él en formas distintas de las que han marcado el destino de la metafísica. También es cierto que la actitud enfáticamente «preparatoria» y «escuchadora» de Heidegger parece ofrecer demasiado poco en comparación con los problemas a los que debe enfrentarse el pensamiento. Pero, por lo menos, no solo respecto de Adorno y Levinas, sino respecto de muchas otras actitudes de renovación de la metafísica (en último lugar, la de Dieter Henrich, actitud incluso notable, a la que ya hemos aludido), Heidegger tiene la ventaja, problemática como pueda ser, de plantearse explícitamente el problema de la pertenencia del pensamiento y del sujeto a un horizonte histórico, de destino, del que no es posible escapar ilusoriamente remitiéndose a una cierta experiencia originaria capaz de eludirlo. Conversión y recurso a la experiencia estética son dos soluciones que sitúan todavía al sujeto como centro de decisión –una decisión que, en el caso de Levinas, está todavía

demasiado dominada por ideales de fuerza, en cuanto se deja guiar y determinar por el darse del infinito, y en el caso de Adorno es demasiado débil, en cuanto se confía a la apariencia de lo bello. En ambos casos, no obstante, el abandono de la violencia y la superación de la metafísica pasan por el acceso del sujeto a una experiencia originaria, en cierto modo no comprometida, que continúa teniendo características metafísicas: de hecho continúa funcionando como el acceso a un *Grund* en virtud del cual, casi por vía deductiva, el pensamiento debería «cambiar», situándose en una dimensión de autenticidad.

De este esquema intenta salirse Heidegger despidiéndose del humanismo, insistiendo en la preparación y la escucha más que en la decisión y la conversión; y, sobre todo en los escritos más tardíos, con su concepción del *Ge-Stell*. Este término, que debería traducirse como «im-posición», respetando la intención heideggeriana de atribuir a la palabra alemana, que literalmente significa «andamiaje», el significado de conjunto *(Ge*-) de lo *Stellen* (poner, disponer, imponer, componer, etcétera) indica, según Heidegger, el carácter del mundo técnico-científico, en el que hoy se vive. Más o menos se trata del mundo de la administración total del que habla Adorno, y que, también aquí Heidegger, en sintonía (no reconocida, por otra parte, ni por uno ni por otro) con Adorno, contempla como la metafísica realizada: la metafísica, en efecto, tiene como ideal normativo incluir todo dentro del esquema del principio de razón suficiente, remitiendo cualquier cosa a explícitos nexos de fundamentación; un programa que se realiza completamente por la disponibilidad en principio ilimitada de la técnica de que goza la ciencia experimental moderna. A diferencia de lo que acontece en Adorno, la realización de la metafísica en el *Ge-Stell* no es para Heidegger solo una «parodia», a la que debamos oponernos esforzándonos por «paralizar» la falsa conciliación, reconduciendo el movimiento dialéctico a un momento anterior, como es el de la apariencia estética. Si el pensamiento tiene una oportunidad de superar la metafísica y la violencia unida a ella, esta *chance* está ligada al movimiento mismo del *Ge-Stell,* dentro del cual ha hecho inmmersión el pensamiento, como destino propio. El *Ge-Stell* es ese horizonte destinal del que no podemos escapar con la conversión o la contemplación de lo bello. Solo si ese destino se altera, se transforma, querrá decir que el Ser se vuelve de nuevo hacia nosotros (como leemos en *Was heißt Denken?)* y que podemos esperar ser llevados más allá de la metafísica.

Con esta concepción del *Ge-Stell,* volvemos a la globalidad, y también a la

ambigüedad, de la concepción nietzscheana de la relación entre metafísica y violencia. Al desvelarse, esta relación sitúa el pensamiento en una contradicción que no permite pensar en términos de conversión o en todo caso de experiencia originaria. Es lo que Heidegger, en un contexto en el que trata justamente del nexo entre superación de la metafísica y *Ge-Stell,* expresa negando que la metafísica pueda ser considerada un error que, reconocido como tal, se deja de lado como el vestido que uno se quita: lo cual debe entenderse, por un lado, en su sentido más inmediato, que el mismo Heidegger le confiere en las páginas del escrito sobre el humanismo donde habla de la frustrada continuación de *Ser y tiempo,* que se debería a los restos metafísicos vinculados al lenguaje de la filosofía, restos que no podían liquidarse únicamente con recursos terminológicos y lingüísticos; y, por otro lado, en el sentido de que de la metafísica no se sale con un nuevo comienzo, que comportaría siempre de nuevo la posibilidad de acceder a otro fundamento, a otra verdad; solo la sustitución, por tanto, de un pensamiento metafísico antiguo por otro nuevo, con idénticas funciones. Así, en las sociedades avanzadas, el traspaso de la hegemonía intelectual de los «filósofos», o en todo caso de los intelectuales humanistas, a los científicos (que, por otra parte, ejercen una hegemonía mucho menos ilusoria, en conformidad quizá con el hecho de que, en el *Ge-Stell,* la metafísica se «realiza», confiriendo un nuevo peso de realidad a la hegemonía del saber, que en tiempos de metafísica tradicional era en gran parte ideológica) es todavía un renacimiento de la metafísica, aunque en una forma «final», acorde con el *Ge-Stell*.

Del *Ge-Stell,* entonces, no se sale con un renovado acceso a alguna experiencia originaria, aunque se vista con los paños del conocimiento científico y de la nueva hegemonía de los científicos. Pero esto confiere al uso heideggeriano de la noción de *Ge-Stell* una profunda ambigüedad, que oculta tanto los riesgos de su postura como una dimensión positiva, a saber, la capacidad de hablar en términos no puramente aporéticos de superación de la metafísica y de la violencia vinculada a ella.

El desarrollo de la problemática de *Ser y tiempo* –que partía ya de motivaciones irreducibles a términos incluso lejanamente *erkenntnistheoretisch*– llevó a Heidegger a una cada vez más radical «eventualización de los existenciales»,[75] esto es, a reconocer que todo lo que en la reflexión «existencialista» de aquella primera obra puede todavía aparecer como constitución de la existencia (aunque ya claramente distinta de las «categorías», propias solo de los entes intramundanos, las cosas) debe ser referido al

evento del Ser. No hay rasgos esenciales de lo humano, de lo que habla la analítica existencial es de los modos en los que acontece (modos de *wesen*, de «esencializarse») el *Dasein* del hombre en la época en que estamos arrojados, la época de la metafísica culminada. Toda pretensión de contraponer una *Verfassung,* una constitución originaria, natural, de la existencia o en todo caso una experiencia auténtica de estructuras puras del Ser, a la deyección –al existir inauténtico de la cotidianidad media, o al destino del hombre en la edad de la metafísica, de la técnica y de la racionalización social– sigue anclada en el interior de la época en que han ido sucediéndose los distintos «primeros principios» que estructuraron jerárquicamente las fases de la historia occidental; se trata de las diversas configuraciones del «mundo verdadero» que Nietzsche, en el ya citado capítulo de *El crepúsculo de los ídolos,* vio transformarse en «fábula».[76]

La cada vez mayor conciencia de todo esto –es decir, de la dimensión en definitiva nihilista de la crítica a la idea de Ser como presencia y del intento de pensarlo radicalmente como evento– lleva a Heidegger a ver en el *Ge-Stell* el destino del Ser.

Como ya hemos apuntado, la metafísica es para Heidegger el pensamiento que se cumple en la racionalización (tendencialmente) total del mundo; pero, precisamente como tal, es también aquel suceso en el transcurso del cual, en última instancia, «del ser en cuanto tal ya no queda nada»[77] en cuanto se ha disuelto del todo en el sometimiento de los entes al poder de disponibilidad de la técnica, que acaba imponiéndose también (en conformidad con las descripciones críticas de la alienación) al sujeto, que se convierte también él en elemento «disponible» de la prevalencia universal del *Ge-Stell*. Precisamente en esa desvirtuación, a cuyo encuentro van tanto el Ser como el hombre en el desarrollo del *Ge-Stell,*[78] reside también la posibilidad de que el *Ge-Stell* represente no solo el último momento de la metafísica, sino también el primer paso de su superación. El propio desplegarse de la metafísica en el mundo de la disponibilidad total tecno-científica hace imposible pensar todavía el Ser como fundamento (ya que el fundamento se ha transformado totalmente en la razón suficiente, cuya fuerza fundadora es inseparable de la voluntad del sujeto que la descubre, la manipula, la calcula, la utiliza); pero justamente esto excluye que el pensamiento, una vez que ha tomado constancia de esta disolución del fundamento, pueda apelar a otra «fundamentación» (experiencia originaria, apariencia estética o majestad divina) para comenzar totalmente de nuevo. Si hay oportunidad de un nuevo comienzo, no puede estar en la posibilidad de que el sujeto se vuelva hacia un principio nuevo, manteniéndose en el esquema de la relación entre el

hombre como sujeto y el Ser como principio objetivo, *gegen-stand,* que está enfrente como algo a lo que se puede volver tras el error, el olvido o el alejamiento. Pero puede suceder que el *Ge-Stell* se altere de raíz, y que así el Ser se vuelva de nuevo hacia nosotros superados el olvido y la disolución metafísica. Esto comporta importantes consecuencias en el plano ontológico y en el plano «histórico». El Ser que finalmente se volverá de nuevo hacia nosotros, llevando el pensamiento más allá del olvido metafísico, no podrá tener ya los rasgos de principio, de autoridad, de fundamento que le pertenecían en la tradición metafísica, ya que tanto la presencia de estas características como su disolución no son «solo» errores del hombre (sujeto frente a un ser-objeto, «ahí afuera»), sino destino del Ser mismo. En el plano «histórico», este modo radical de superar la metafísica significará una particular disponibilidad a aceptar el anuncio de una nueva existencia, fuera de la violencia propia de la época metafísica, en el marco del desarrollo de la sociedad de la racionalización total. Es en el *Ge-Stell,* también entendido como sociedad de masas, donde residen las pocas ocasiones de una superación de las inautenticidades características de la historia de la que provenimos.

Nos enfrentamos ahora a dos de los rasgos más problemáticos, escandalosos incluso, del pensamiento heideggeriano: su exigencia de superar la metafísica no por iniciativa humana, sino por razón del Ser mismo y su destino; y la coherente aceptación de la racionalización social moderna y de la masificación, que Adorno quizá agigantó,[79] pero que, sin embargo, es innegable, pese a muchas apariencias de lo contrario (el «arcaísmo» de Heidegger, su desdén por la ciencia y la técnica). Precisamente, discutir las objeciones de Adorno, que recogen elementos esenciales de las posiciones heideggerianas aunque malinterpretándolas, puede permitirnos aclarar en qué sentido la meditación heideggeriana sobre el *Ge-Stell* contiene indicaciones decisivas para llevar a cumplimiento el discurso sobre la superación de la metafísica como pensamiento de la violencia.

El antihumanismo de Heidegger, el hecho de que haga depender el destino del hombre del destino del Ser, le parece a Adorno una especie de satisfacción ilusoria de la «necesidad ontológica» que surge en el hombre contemporáneo como exigencia de salvar de alguna forma la sustancialidad del yo, en un mundo en el que todo se resuelve en conexiones funcionales. Al sistema de la conexión funcional universal, Heidegger opone una filosofía del Ser que llega a ser tanto más consoladora y eficaz cuanto más coloca al Ser por encima de toda posible iniciativa del sujeto, en un dominio destinal que parece suministrar una sólida garantía, pero que, precisamente en la medida en que se sustrae

por definición a toda iniciativa y decisión humanas, pasa a ser apología implícita del orden existente. Adorno cree contraponer a lo que le parece un giro heideggeriano hacia la objetividad (inspirado por un antisubjetivismo que, debemos pensar, está motivado por la necesidad de garantizarse un terreno estable, que no puede buscarse en el sujeto dominado por la funcionalización universal) un ideal dialéctico de libertad que se sitúa más allá de la oposición sujeto-objeto, contra la cual apunta también la crítica heideggeriana. Pero, como vemos por todo el curso de la argumentación de las páginas dedicadas a la «necesidad ontológica» en *Dialéctica negativa,* eso mismo que el giro heideggeriano amenaza, según Adorno, es el sujeto libre precisamente como principio de autodeterminación ilimitada que opone contra sí mismo el objeto como término puramente antitético, como material de su dominio. Solo desde el punto de vista de una visión rígidamente centrada en la contraposición entre sujeto y objeto puede el esfuerzo heideggeriano –por superar la metafísica remitiéndose a un destino del Ser– parecer una simple caída en la objetividad. Puede ser, como escribe Adorno en esas páginas, que la «historia acumulada en los sujetos» impida al pensamiento un giro brusco hacia posiciones que, creyéndose radicales, son únicamente un vagabundeo en el vacío –como ciertas migraciones hacia el Oriente, el budismo zen, etcétera.[80] Pero la historia de la subjetividad occidental comprende más experiencias que las que Adorno pueda recoger en su catálogo; por lo que el sujeto que él ve amenazado por el giro heideggeriano es solo el sujeto dialéctico que no ha pasado todavía por la analítica existencial de Heidegger ni por la crítica nietzscheana. ¿Es el carácter violento de la metafísica realmente, como piensa Adorno, la represión de la libertad y de los derechos de este sujeto soberano –el sujeto moderno, para el cual la conciliación con el otro distinto de uno mismo coincide con una praxis no alienada, esto es, ilimitada: la voluntad de poder–, o no habrá que sospechar más bien que comienza y echa raíces ya allí donde el Ser se despliega en la oposición conflictiva entre sujeto y objeto? Aunque el *Ge-Stell* contiene una *chance* de superación de la metafísica en el hecho de despojar al hombre de su cualificación de sujeto, Adorno no duda de que esta cualificación –en nombre de una memoria cultural que no hay que traicionar, pero que él limita de una manera drástica– debe ser defendida y afirmada; no hay nada que haga dudar de su «validez», solo amenazada en la práctica por la organización total. Teniendo en cuenta esta diferencia, es también evidente que la actitud de Heidegger frente al *Ge-Stell* debía parecerle a Adorno una apología precisamente de aquella forma de existencia inspirada por la metafísica devenida

paródicamente real, que en realidad se trataría de superar. En cierta medida, Adorno tiene razón: Heidegger contempla el *Ge-Stell* como un destino, no únicamente en el sentido de que solo de él cabe esperar el «máximo peligro», sino también la maduración de «lo que salva» (según un verso de Hölderlin que Heidegger cita). Si ya no podemos pensar –porque nos lo prohíbe la revelación del nexo entre metafísica y violencia– en remitirnos a un originario, a un fundamento distinto, en forma de la apariencia estética o en forma de la majestad del Señor, entonces el llamamiento que nos llama a la superación de la metafísica, revelándonos su improseguibilidad, debe venir de la metafísica misma y de su mundo. Si queremos dar un sentido plausible a la página (casi la única) en que Heidegger habla del *Ge-Stell* como del «primer relampaguear del *Ereignis*», la única vía es la que parte de la observación heideggeriana según la cual así es porque el *Ge-Stell* despoja hombre y Ser de «las determinaciones que les prestó la metafísica»; ante todo de las cualificaciones de sujeto y objeto.[81] La constatación de la manifestación extrema de violencia en el mundo debida a la organización total que la metafísica contribuyó de un modo decisivo a forjar es común a Heidegger y a Adorno. Pero Heidegger va mucho más allá de este reconocimiento. Por esto, no pueden remitirse a él los diversos intentos que, aparte de los más relevantes filosóficamente de Levinas y Adorno que estamos discutiendo aquí, piensan en una superación de la metafísica mediante una restauración de fases anteriores de su desarrollo, persiguiendo un retorno a momentos en los que no se había disuelto todavía o no se había realizado aún en la técnica: tal es el caso de cierto arcaísmo difundido en la filosofía italiana de los últimos decenios (Emanuele Severino), que a veces se conjuga con una filosofía de la tragedia que se inspira en Schelling, en Nietzsche, en el mismo Heidegger (Massimo Cacciari), pero es lo que sucede también con la restauración del programa ilustrado por parte de Habermas o del kantiano por parte de Dieter Henrich. La realización de la metafísica en el *Ge-Stell* hace «imposible», para Heidegger, semejantes retornos. El *Ge-Stell* no puede ser exorcizado intentando recuperar ilusoriamente cierta infancia o adolescencia del pensamiento, porque, si la metafísica ha tenido el destino que ha tenido, y se trataba de un destino (no de un error o de una decisión arbitraria del hombre), difícilmente la reanudación de una fase suya anterior podría conducirnos a otra que no sea donde estamos. El *Ge-Stell* ha de ser recorrido; esto es, hay que vivir hasta el fondo como destino la experiencia de la disolución del sujeto que nos impone el mundo en el que estamos arrojados. Pero no por una fe dialéctica en el vuelco de una extrema negatividad que cambia a positividad, como

si la esencia total –de Ser, de sujeto– fuera una garantía del adviento de una presencia restaurada: la metafísica se «travestiría» solo en este caso de nihilismo para resurgir gloriosa y potentemente, violentamente, en una nueva «evidencia». El pensamiento y la existencia de «después de la metafísica» se constituirán solo siguiendo la vía «disolutiva» indicada por el *Ge-Stell:* el hombre y el Ser deben perder, definitivamente, no por un expediente provisional, los rasgos que los constituían en la metafísica, de sujeto y objeto. La «palabra esencial» que Heidegger buscó siempre, también en su obstinada retrospectiva de momentos aurorales de la filosofía europea, quizá está mucho más próxima a la charlatanería cotidiana del mundo tardomoderno que al silencio arcano de la mística y de la experiencia de lo sagrado.

Heidegger no ha recorrido este camino, pese a haberlo abierto decisivamente con su visión del *Ge-Stell*. Sería, por tanto, excesivo, por lo menos de acuerdo con la letra de los textos, leer, por ejemplo, la página de *Unterwegs zur Sprache*[82] sobre el «simplemente silencio del silencio» como único «auténtico *Sagen»* en el sentido de una invitación a «abandonar el ser» no solo como *Grund,*[83] sino también como silenciosa palabra esencial. Y, no obstante, es por este camino por donde hay que avanzar, con Heidegger y más allá de él, más allá de la letra de sus textos, si se quiere ser fiel a su programa de preparar un nuevo evento del Ser correspondiendo a la llamada del *Ge-Stell*. Es difícil que esta llamada –a salirnos de la metafísica, y ante todo del esquema base de la misma: la relación contrapuesta entre sujeto y objeto– esté señalando solo en dirección de un reconocimiento de la constitución intersubjetiva del sujeto mismo, como en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas. Este autor se toma su distancia respecto de Adorno observando que sigue vinculado a una concepción metafísica del sujeto, pero luego se orienta a su vez a construir una estructura normativa del sujeto «socializado» en este sentido, ya que la intersubjetividad conserva la postura de una constitución suprahistórica, no dejándose nunca contaminar por la idea de «destino», de envío, de pertenencia contingente a un evento. Con lo que la «ventaja» de descartar el sujeto metafísico autocentrado queda bastante reducida, o hasta comporta el riesgo de un giro restaurador.[84] El camino que toma Habermas, y también Apel con su idea de la comunicación ilimitada, es, sin embargo, un ejemplo –pese a todas las afirmaciones en contra por parte de Habermas mismo– de cómo no se puede ir más allá de la metafísica si no es disolviendo el sujeto. Es el *Ge-Stell* como sociedad de los «roles» (en la que, aparte de Weber, para Habermas es decisiva la referencia a la experiencia del

interaccionismo americano) lo que ha hecho impensable al sujeto como yo autocentrado; aunque luego la imposición de la acción comunicativa como norma trascendental frustre este inicio y pretenda conjurar aquella disolución que, en cambio, intentaba llevar a cabo.

Se sale de la metafísica y de la violencia que la acompaña dejándose atraer de nuevo –y no solo «negativamente»– por la disolución del sujeto y del objeto de la metafísica que el *Ge-Stell* determina. Los múltiples aspectos de esta disolución fueron solo presentidos por Heidegger: por ejemplo, no trató explícitamente de la disolución de la objetividad de los objetos que el *Ge-Stell* determina en la medida en que la tecnología que lo caracteriza ya no es solo la de la fuerza mecánica (el motor o al máximo la energía atómica son los grandes ejemplos que Heidegger tiene presentes cuando habla de técnica), sino también la de la recogida, la organización y la distribución de la información.[85]

Pero ¿no querrá decir todo esto que se permanece precisamente dentro del mundo de la metafísica culminada, abandonarse al *Ge-Stell,* aceptarlo y hacer su apología, de una forma más o menos explícita, como siempre sostuvo Adorno? Solo que ¿dónde está (más) el *Ge-Stell?* Pensar la ontología de Heidegger como una nueva metafísica determinista, que asigna al Ser (en la forma de destino tecnológico del mundo tardomoderno) la preeminencia sobre la iniciativa del hombre, significa imaginarse una vez más una relación de «fundamentación» entre «mundo verdadero» (las leyes del destino del Ser de las que habla Heidegger) y «mundo aparente» (historia, sociedad, existencia del hombre); cuando de lo que se trata propiamente aquí es de la disolución de esta distinción. La ontología de Heidegger sería una ontología determinista si estableciese el primado del objeto sobre el sujeto; se trataría en este caso de defender la subjetividad contra el monstruoso prevalecer de las estructuras de la objetivación universal, como hace precisamente Adorno. Pero el *Ge-Stell* que priva de sentido a la contraposición sujeto-objeto no se deja ya pensar como mundo verdadero, como estructura necesaria de la que se «deduce» el destino del hombre: es la totalidad del *Stellen,* la civilización tecnológica en la que el mundo no es (más) que entrecruzamiento de «imágenes del mundo»,[86] el sujeto, el lugar geométrico de una multiplicidad de roles nunca del todo unificables, la historia misma como una especie de constelación de las múltiples (y no unificables) reconstrucciones que la historiografía y la crónica hacen con ella. Es imposible delinear, «decir», el *Ge-Stell* como fundamento de una necesidad «objetiva» que se impone al sujeto limitando su libertad. Esta imposibilidad es el verdadero final de

la metafísica –que se manifiesta, por tanto, también en el final del discurso filosófico en cuanto «hegemónico»– en el momento en que culmina en la organización tecnológica del mundo. El Ser que Heidegger nos invita a escuchar, que esperamos que se vuelva de nuevo hacia nosotros, no habla ya en forma de *arché,* de principio fundador, de estructura esencial; pero tampoco como constitución intersubjetiva de la existencia. El «mundo verdadero» ha devenido fábula. Una cierta «fragmentación» o deshebramiento del discurso filosófico de Heidegger después de *Sein und Zeit* es también la expresión estilística de todo lo dicho. Si el Ser habla, lo hace en forma de rumor, de polifonía, de susurro y quizá de lo «neutro», que debemos esperar percibir, según dice Blanchot.

«Tolerar una buena dosis de casualidad»; o «abandonar el ser como fundamento»; o también «fomentar una cierta frivolidad frente a las cuestiones filosóficas tradicionales»:[87] son algunas maneras de describir el discurso de la filosofía que se abre a la llamada del *Ge-Stell*. ¿Significa quizá, según la acusación de Adorno, abandonarse simplemente, cínicamente, al curso alienante de las cosas? La alternativa –que, por otra parte, Adorno no abraza explícitamente– sería cortar el nudo del vínculo entre metafísica, racionalización y violencia con un acto de violencia extremo y «último», según el sueño recurrente en algunos momentos álgidos de la filosofía del siglo xx, de Benjamin a Sartre. Nietzsche y Heidegger sugieren en cambio la vía de la «moderación», de la escucha, que no repone siempre sobre el escenario el esquema de la fundamentación, sino que, resignándose, lo acepta como destino, lo transforma y lo seculariza.

2.
De Heidegger a Marx: humanismo hermenéutico como filosofía de la praxis

Está cada vez más claro, también para la *Wirkungsgeschichte* de los años que nos separan de la primera edición de la obra inaugural de Gadamer *(Wahrheit und Methode,* 1960), que la hermenéutica no puede llamarse más que *(¿la?)* filosofía de la praxis. Ahora bien, este es el término que Antonio Gramsci, en sus *Cuadernos de la cárcel,* aplicaba a la filosofía de Marx. Quizá se trataba solo de una forma de evitar el nombre del fundador del comunismo en escritos que podían ser inspeccionados por los carceleros. Pero en todo caso un término muy adecuado, *sachlich,* conforme al contenido al que aludía. Pues bien, más que para el marxismo, esta expresión vale radicalmente para la hermenéutica. Más que para el marxismo, podemos decir, porque, en la medida en que el marxismo mantenía todavía un resto de creencia metafísica en un curso «necesario» de la historia, no podía considerarse una filosofía de la praxis en sentido radical. Pensando en esto me parece razonable contemplar precisamente una hermenéutica consecuente, para mí, por tanto, nihilista, como la radicalización antimetafísica del marxismo.

Las dos raíces remotas de las que provenía la hermenéutica gadameriana, y antes la heideggeriana, son la religiosa y la jurídico-política. Teoría y práctica de la interpretación habían tenido siempre relación con la lectura y la aplicación a la actualidad de textos sagrados o jurídicos, más que con la lectura de la tradición literaria. Pues bien, al reconocerse al fin –precisamente en su versión nihilista, como una radical filosofía de la praxis, la hermenéutica retoma por completo estos dos orígenes suyos, el religioso y el político. Hoy, en efecto, la hermenéutica en cuanto teoría del Ser como acontecimiento que se realiza en la siempre imprevisible novedad de las interpretaciones se encuentra frente a las pretensiones dogmáticas de las iglesias, especialmente de la Iglesia Católica, así como frente a las de las autoridades políticas dominantes. Parece una fatalidad ligada a la fuerza invasiva de los medios de comunicación y de las informaciones; hoy el poder, religioso o político, no parece que pueda ejercerse sin formar dogmas y supuestas verdades. (Mucho mejor la doctrina de amigo-enemigo de Carl Schmitt, que no habría

justificado nunca el exterminio de poblaciones enteras con la excusa de una teoría de la justicia universal: nosotros, los buenos; ellos, el imperio del mal). Por esto a quien afirme –como Nietzsche y la hermenéutica radical– que «no hay hechos, solo interpretaciones», se le considera más o menos un terrorista. Y quizá, efectivamente, lo es: es un rebelde que se rebela contra toda pretensión de estabilidad y legitimidad del orden existente en cuanto existente, y reivindica el derecho a que se instituyan nuevos órdenes fundados solo en la voluntad común. (Que en definitiva así es la esencia de la democracia.)

Se ha considerado siempre de un modo demasiado tranquilizador la conexión entre interpretación y *praxis,* que domina, por otra parte, en la teoría de Gadamer y su referencia a Aristóteles. Pero la novedad de las interpretaciones, así como de las aperturas epocales del Ser –que según Heidegger han de reconocerse principalmente en el acontecer de la obra de arte (apertura de un mundo y, atentos, «exposición» de la tierra)–, no puede remontarse únicamente a la sucesión biológica de las generaciones: nacen nuevos seres humanos y llevan consigo una renovación de las interpretaciones y en consecuencia hacen que el Ser «acontezca» en nuevas configuraciones histórico-destinales. (La muerte es el albergue del Ser.) Ya he indicado en otra parte que, en el ensayo sobre la obra de arte, Heidegger alude a otros modos propios del acontecer de la verdad aparte de la obra de arte, y uno de ellos es la fundación de un Estado, por ejemplo. Como se sabe, Heidegger no desarrolla esta tesis, ya que en las obras sucesivas al ensayo de 1936 buscará siempre el evento del Ser en las obras de los poetas («Lo que dura lo fundan los poetas», Hölderlin), y esto quizá se comprende pensando en su desgraciada peripecia política de 1933. Pero no es difícil intentar retomar su pensamiento justamente en este punto, a la luz de la conexión entre interpretación y praxis que se encuentra claramente señalada por Gadamer. No hay nueva apertura del Ser si no es como nacimiento de una nueva interpretación. Pero esta no cae del cielo; también la obra del poeta es praxis, es un hacer que se afirma, que origina una nueva fundación, y que no está legitimada por ningún precedente. ¿Vale esta falta de fundamento fundante también para la acción política? No ocultemos que el problema existe, y sobre esto insisten las críticas que, como decíamos, identifican a los hermeneutas radicales con los «terroristas».[88] ¿En nombre de qué se hace una revolución? ¿En nombre de qué se escribe un poema que llegará a ser clásico? Tanto en el caso de lo clásico como en el caso de la revolución parece que esté en juego solamente el éxito, el éxito histórico. Lo clásico lo llega a ser porque «el público» lo lee y se reconoce en ello. La revolución tiene

éxito si realmente se afirma, si origina instituciones que reúnan la participación de muchos. Pero ¿y el derecho natural? ¿Y la «verdad» y los «valores»? Lo que se denomina derecho natural es lo que el revolucionario evoca para suscitar la participación de los demás, por tanto, para producir una legitimación *post factum* de su empresa de transformación. Enumero estos problemas e intento ofrecer estas respuestas solo para no ocultar la dificultad de construir una acción política que funde sin estar a su vez fundada. Quien, con alguna buena razón, se retrae ante estas consecuencias de una hermenéutica radical deberá prever todas las implicaciones «mortíferas» de las posturas metafísicas: una política fundada en la «verdad» puede ser solo una política de la autoridad –filósofos, comités centrales, pontífices. Obsérvese que precisamente con políticas que pretenden ser «verdaderas» tenemos que habérnoslas en el mundo contemporáneo: cuando no se impone la autoridad de la ley «natural» predicada por los papas, se nos muestran leyes «científicas» de la economía.[89]

No hay derecho alguno natural a la revolución, no hay ninguna verdad formulable en enunciados válidos que justifique el acto revolucionario. Incluso en Marx, por otra parte, se trataba solo del hecho de que el proletariado, reducido por la expropiación capitalista al estado de puro y simple *Gattungswesen,* esencia humana genérica, se rebela como tal y se hace con el «derecho» de todos los que se han visto reducidos a la misma condición. Walter Benjamin, en las *Tesis de filosofía de la historia* (uno de sus últimos escritos, quizá el último), escribe –cito de memoria– que los revolucionarios, en su acción, más que en la visión del proyecto de hombre nuevo que quieren instaurar se inspiran en el recuerdo de sus antepasados explotados y oprimidos. ¿Solo espíritu de venganza, como diría Nietzsche? ¿O hay aquí algo distinto, que sin demasiada violencia interpretativa podemos relacionar con la insistencia de Heidegger en el *An-denken,* el recordar, como único modo posible para evitar el olvido metafísico del Ser que nos impuso la metafísica, esto es, el autoritarismo de la identificación del Ser con el orden actual del ente?

¿No será que el silencio del Ser que Heidegger nos invita a escuchar, fuera de toda interpretación de tendencia mística (que Heidegger mismo tampoco evitó), es el silencio de los «vencidos» de que habla Benjamin? Una hipótesis que acercaría de un modo definitivo la hermenéutica a la filosofía de la praxis, es decir, al marxismo como lo llamaba Gramsci. Salir de la metafísica, dice Heidegger, no es posible de un modo radical, y por eso habla de una *Verwindung,* de una distorsión, más que de una *Überwindung,* una superación. ¿Sería una *Verwindung* la revolución que los comunistas

de Benjamin piensan producir con el recuerdo de los antepasados oprimidos? Leerla en estos términos, y no como la institución de un orden completamente nuevo, nos parece indispensable viendo lo que propiamente han sido las revoluciones que se han concebido como *Überwindungen*. En otras palabras, si Lenin y Stalin hubieran conocido a Heidegger y su *Verwindung,* ¿no habrían producido las calamidades del socialismo real que llevaron a la destrucción de la urss? Formulo la pregunta del modo más paradójico y radical para que se entienda dónde está la cuestión. Precisamente porque no hay una verdad que pueda formularse metafísicamente, más allá de las situaciones concretas y contingentes, esta hipótesis no tiene sentido y sabe un poco a grotesca ironía. Pero el hecho de que *hoy* la revolución nos parezca legible en términos de *Verwindung* abre un campo de lectura y de interpretación del todo legítimo. *Hoy* nos damos cuenta de la cercanía entre el silencio de los vencidos de Benjamin y el silencio del Ser de Heidegger. Hoy, con la finalización de la metafísica en el nihilismo del mundo mediatizado del imperialismo global, nos damos cuenta de que una revolución concebida como *Überwindung* no puede sino originar nuevas configuraciones metafísicas del dominio.

Escuchar el silencio del Ser habría parecido –y pareció durante mucho tiempo a los marxistas antiheideggerianos– una forma ociosa de esteticismo. En el mismo Heidegger esta apariencia de ociosidad de tendencia mística no desapareció nunca del todo. No solo puede ser atribuida a su prudencia tras la aventura con el nazismo, cuando efectivamente creyó poder hacer renacer la civilización no metafísica de la Grecia preclásica con la antimodernidad y el anticapitalismo de los nazis. La razón de que Heidegger permaneciera en una escucha místico-poética de la voz del Ser hasta sus últimos días debemos verla quizá también en su desconfianza frente a la nueva configuración metafísica que se imponía, en la posguerra, por parte de los aliados restauradores de la democracia: la pretensión por parte de los juicios de Núremberg de representar el derecho natural y la idea universal de justicia, la persistente convicción de las potencias occidentales de ser el imperio del bien, el «mundo libre», como por largo tiempo se proclamó la «Voz de América» difundida por radio en todo el planeta. Aceptar como definitivo todo esto no era solo subirse al carro de los vencedores, como les pareció a muchos que habían combatido bajo las banderas del fascismo italiano, por ejemplo; para Heidegger representaba una auténtica traición de la diferencia ontológica, una recaída en el error de 1933.

Trabajar para la revolución sin recaer en la metafísica es la tarea de la hermenéutica

como filosofía de la praxis, y el camino para toda emancipación, justamente en el mundo del final de la metafísica y del nihilismo realizado. La insistencia de Heidegger en el *Andenken,* el recordar, lejos de ser una actitud nostálgica, se convierte aquí en la fuente de absoluta legitimidad de la acción transformadora. No hay verdad más que en el diálogo entre los hombres; en el diálogo acontece el Ser. Y este diálogo exige ante todo que sean escuchados los que durante largo tiempo han estado acallados por las estructuras de dominio. Dar la palabra a los excluidos es el único modo, no místico y tampoco mistificador, de escuchar la voz del Ser más allá de la metafísica que la confunde con el orden dado del ente.

Un humanismo hermenéutico, como el que se nos propone que preparemos, debe construirse en el *Gespräch,* según la expresión de Hölderlin tantas veces repetida por Heidegger. Pero el diálogo, la conversación entre los humanos en la que, únicamente, acontece el Ser, exige escuchar el silencio –el silencio de ese Ser que la metafísica y la sociedad del dominio siempre han ocultado y hecho callar–, o sea, la voz sometida de los excluidos, de los vencidos de la historia. Nada parecido a un escuchar pasivo, como puede verse. Un humanismo hermenéutico no puede ser al final más que un humanismo revolucionario.

3.
El final de la filosofía en la edad de la democracia

Quizá pueda ser útil, para discutir sobre el papel actual de la filosofía en nuestras sociedades tardomodernas o posmodernas, subrayar la analogía que subsiste entre un libro como *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper [Buenos Aires, Paidós, 1957; Barcelona, Paidós, 2010] y las ideas que Heidegger expuso en muchas de sus obras, en especial en una conferencia como la de «El final de la filosofía y la tarea del pensar», de 1964. Obviamente, se trata de una combinación paradójica, sobre todo porque Heidegger no parece ser precisamente un pensador apasionadamente «democrático». Y no obstante, las razones que impulsan a Popper a alinearse contra Platón son fundamentalmente las mismas que mueven a Heidegger en su polémica contra la metafísica que, como escribe precisamente al inicio de la conferencia, es siempre platonismo, desde la antigüedad hasta Kant, Hegel o Nietzsche. Si, en efecto, en lugar de la expresión de Popper, «sociedad abierta», escribimos el término heideggeriano *Ereignis,* evento, no traicionamos ni las intenciones de Popper ni las de Heidegger, aunque ninguno de ellos estaría de acuerdo con esta pequeña «violencia hermenéutica».

Popper sostiene que Platón es un peligroso enemigo de la sociedad abierta porque tiene una concepción esencialista del mundo: todo lo que es real responde a una ley que está dada como estructura del Ser, y la sociedad no debe hacer otra cosa que adecuarse a este orden esencial. Puesto que quienes conocen el orden esencial de las cosas son los filósofos, a ellos corresponde el mando en la sociedad. La función que los filósofos –o bien, hoy, los científicos, los técnicos, los expertos– se han atribuido a lo largo de los siglos, la de supremos consejeros de los príncipes, está estrechamente ligada a esta convicción básica: que la cuestión es que los individuos y las sociedades estén siempre de acuerdo con un orden objetivamente dado que vale también como única norma moral posible. Un principio moderno como el de *«auctoritas, non veritas, facit legem»* ha estado siempre expuesto a la crítica racionalista de inspiración metafísica, incluso cuando estaba impulsada por las mejores intenciones revolucionarias. Cuando, en política, entra en escena la verdad, comienza también el peligro del autoritarismo, el autoritarismo

precisamente del «cierre» que Popper estigmatiza en su obra.

Ahora bien, lo que Heidegger llama «metafísica» es precisamente la idea del Ser como un orden dado objetivamente de una vez para siempre, la misma que también Nietzsche reprochaba a Sócrates viendo en él al iniciador de la decadencia moderna, que dio muerte al gran espíritu trágico de los antiguos. Si el Ser es una estructura dada de una vez para siempre, no podemos pensar en ninguna apertura de la historia ni en ninguna libertad. Naturalmente, una visión así es más tranquilizadora que la visión trágica característica de los albores del pensamiento griego; pero la tranquilidad, podríamos añadir nosotros, vale sobre todo para los que ya se encuentran seguros en el orden existente, y por esto, sobre todo, lo reconocen como racional y digno de ser válido para siempre. (Pienso aquí en Nietzsche, pero también en las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin.) Recuerdo que, en las mismas primeras páginas de la conferencia sobre el final de la filosofía, Heidegger cita, precisamente junto al nombre de Platón, el de Karl Marx, como aquel que ya ha puesto en práctica, antes que Nietzsche, la subversión de la metafísica, es decir, del platonismo. Con esto no pretendo decir que puede salvarse del todo el salto que hay entre la subversión marxista y la «superación» *(Überwindung)* en que piensa Heidegger. Pero seguramente no resulta arbitrario, por parte nuestra, pensar también en las ideas marxistas sobre el origen de la alienación en la división social del trabajo cuando intentamos entender, con Heidegger, por qué y cómo se estableció la metafísica de un modo tan radical en la historia de nuestro mundo. Paso por alto aquí la discusión sobre el carácter «histórico» o «eterno» de la metafísica en el pensamiento de Heidegger, que llevaría a desarrollar un discurso sobre su nunca superada, y quizá insuperable, dependencia del mito bíblico del pecado original.

Aunque Heidegger usa la noción de metafísica de un modo más bien peculiar, creo que la analogía con Popper, paradójica como pueda parecer, es capaz de aclarar en qué sentido es compartida dicha noción también por gran parte de la filosofía contemporánea. Ciertamente, no sería difícil reconocerla en Wittgenstein,[90] y obviamente en el pragmatismo y en el neopragmatismo. Sé muy bien que hablan todavía de metafísica, de un modo terminológicamente acorde, tanto los continuadores del pensamiento clásico y de la tradición neoescolástica como esa peculiar neoescolástica que es cierta filosofía analítica, en la que ontología, metafísica, etcétera, indican solo las estructuras del conocer rígidamente expresadas en «ontologías regionales», privadas ya de aquellas elasticidad e historicidad que todavía podían reconocerse en el trascendental de Kant e

incluso de Husserl. Pero en resumidas cuentas: es bastante claro que, por lo menos en una gran parte de la filosofía contemporánea, la idea heideggeriana de metafísica como identificación del Ser verdadero con una estructura estable, objetivamente reconocible y fuente de normas, está ampliamente compartida y rechazada en el plano teórico, aunque no bajo el nombre de su principal autor.

Precisamente a partir del rechazo de la metafísica entendida en este sentido –un rechazo que puede estar motivado por razones nietzscheano-heideggerianas, o por razones wittgensteinianas, carnapianas, o popperianas– puede plantearse legítimamente el problema del final de la filosofía en la edad de la democracia. Más aún: yendo mucho más allá de Heidegger y del mismo Popper, se puede simplemente identificar el final de la filosofía como metafísica con el asentamiento, práctico y político, de los regímenes democráticos. Donde hay democracia no puede haber una clase de detentadores de la «verdadera» verdad que o bien ejercen directamente el poder (los reyes-filósofos de Platón) o bien suministran al soberano las reglas de su comportamiento. Por esto, repito, me parece sintomática la apelación a Marx que he señalado en las páginas citadas de Heidegger. En esas mismas páginas, se habla del final de la filosofía a causa de la disolución que sufre por la especialización de las ciencias particulares, de la psicología a la sociología, a la antropología, o a la lógica, la logística y la semántica, y hasta la cibernética (que hoy llamamos más bien informática).

Como puede entenderse, no se trata para nada de un discurso abstracto: los que de entre nosotros enseñan filosofía en las escuelas y en las universidades experimentan diariamente esta progresiva disolución de la filosofía. En las universidades, donde se instituyen nuevos cursos de psicología, antropología o ciencias de la información, las inscripciones a los cursos de filosofía descienden aparatosamente. Y disminuyen, además, los fondos puestos a disposición para los estudios filosóficos. En definitiva, todo esto es justo e inevitable, aunque sea desagradable para muchos de nosotros y sobre todo para nuestros estudiantes. Es con todo un aspecto muy concreto del «final de la filosofía», que parece que no tiene relación directa con la democracia, estando vinculado solo a la creciente autonomía de las ciencias humanas. Pero, como señala también Heidegger, corresponde a un poder y un prestigio social crecientes de los especialistas, a los que acompaña un cada vez mayor control «científico» en los diferentes aspectos de la vida social.

Si tenemos en cuenta todo esto, veremos también que el final de la filosofía deja un

vacío que la sociedad democrática no puede no tomar en consideración. Por un lado, la filosofía entendida como función soberana de los sabios en el gobierno de la *polis* está muerta y sepultada. Por otro, como sugiere el título de la conferencia de Heidegger que habla de una «tarea del pensar» tras el final de la filosofía-metafísica, queda el problema, específicamente democrático, de evitar que la autoridad del rey-filósofo se sustituya por el poder incontrolado de los técnicos de diversos sectores de la vida social. Se trata de un poder todavía más peligroso, por estar más solapado y parcelado, tanto que el propósito revolucionario de «atacar el corazón del Estado» deviene absurdo, porque el poder está objetivamente distribuido entre muchos centros que cultivan las diferentes especializaciones. Si quisiéramos usar una metáfora psiquiátrica, diríamos que existe el riesgo de construir una sociedad esquizofrénica, donde antes o después se instaurará un nuevo poder supremo: el de los médicos, de los enfermeros, de las camisas de fuerza y de las camas enjauladas.

Intentemos, pues, modificar el título de la conferencia de Heidegger de la siguiente manera: «El final de la filosofía en las sociedades democráticas y la tarea (política) del pensar». Acabó el papel soberano del filósofo, porque acabaron los soberanos. No es fácil decir si estos «finales» están sujetos a una relación de causa y efecto. Como Marx, también Heidegger diría que el final de la metafísica, y, por tanto, de las pretensiones de soberanía de la filosofía, no es un asunto que haya sido llevado a término sobre todo por obra de los filósofos. Ciertamente, para él, todo esto es más bien un evento del Ser, al que el filósofo solo debe co-responder. Pero, como puede verse, la distancia respecto de Marx resulta muy relativa: ¿dónde habla el Ser al que el filósofo debe responder? No en la «estructura» económico-material de la sociedad, por cierto, o no solo y exclusivamente en ella. Pero la llamada de Heidegger a no contentarse con «la cotidiana presentación de lo que está presente como *vorhandenes*»[91] recuerda, y no solo superficialmente, la crítica marxista de la ideología, la «escuela de la sospecha» que se expresa, por ejemplo, en el lema de Brecht: «No encontréis normal aquello que siempre acontece».

Tampoco la posibilidad que tenemos de plantear propuestas interpretativas todavía relativamente escandalosas, pero que hace treinta años no habrían sido ni tan solo imaginables, suponiendo proximidad de ideas entre la sociedad abierta de Popper y el final de la metafísica tal como lo ve Heidegger, nace de una cierta ocurrencia filosófica, sino que es a su vez –si alguna validez tiene– una respuesta a las nuevas condiciones de la época. Respecto del momento en que se situaban Popper y Heidegger, hoy el mundo

se encuentra mucho más avanzado en la senda de la integración y de la racionalización científica; por lo que el final de la filosofía –tanto en el sentido de su disolución en las ciencias particulares como en el sentido del vacío y la carencia que deja en la democracia misma– es un hecho mucho más visible y universal. Proponiendo la tesis de la cercanía entre Heidegger y Popper, nosotros no descubrimos una verdad mucho más profunda; esto sería en efecto todavía una forma de pensamiento metafísico, con pretensiones de absolutidad. Estamos en correspondencia más bien con lo que acontece, con el evento, también en el sentido específicamente heideggeriano del término.

La tarea del pensamiento en esta situación, tanto da que nos remitamos a Heidegger o a Marx, aunque quizá no a Popper, es pensar lo que queda oculto en la «cotidiana presentación» de lo que acontece siempre. Es decir, para Marx, la concreción dialéctica de las conexiones que la ideología nos oculta; para Heidegger, la verdad como *alétheia,* como apertura de un horizonte (o de un paradigma) que hace posible toda verdad entendida como conformidad con las cosas, verificación o falsación de proposiciones. Naturalmente, Popper no puede ya acompañarnos en este nuevo paso del discurso, porque la alusión a Marx o a algo «escondido» que se trata de pensar parece llevarnos lejos de la idea de la sociedad abierta. Nos llevaría tiempo mostrar que, en cambio, la cercanía entre Heidegger y Marx, en los términos que he propuesto, todavía es válida. Dejemos, pues, a un lado a Popper. El acercamiento entre Marx y Heidegger, que este último sugiere en la conferencia que estoy comentando, sigue siendo determinante. Pero ¿es posible hablar de la *alétheia* escondida a la que alude Heidegger como si fuera la concreción de las relaciones económico-sociales de Marx? En otros términos, ¿cómo se configura la tarea de pensar después del final de la filosofía, cuando los filósofos no piensan ya en tener un acceso privilegiado a las ideas y a las esencias, que los pondría en condiciones de gobernar o de dar normas al soberano? Si siguiéramos exclusivamente a Marx, volveríamos a una metafísica racionalista e historicista, en la que toca a los filósofos la tarea de expresar la verdad definitiva de la historia que solo el proletariado expropiado conoce y lleva a cabo con la revolución. Ni siquiera Marx, en el fondo, supo realmente ver el Ser como evento; y por esto tiene razón Popper cuando lo considera un enemigo de la sociedad abierta. Pero, si siguiéramos exclusivamente a Heidegger, quedaríamos presos de aquella «mística sin fundamento, inclusive mala mitología, o en todo caso, un irracionalismo funesto»,[92] que él mismo ve como un riesgo al que se expone su postura. Para huir de estos peligros, que no son solo de Heidegger, sino de

mucha filosofía de hoy (al menos de la que rechaza convertirse solo en un apéndice –más o menos superfluo– de las ciencias humanas y de las ciencias en general), es preciso dar un paso adelante por el camino de la «urbanización de la provincia heideggeriana» inaugurada por Hans-Georg Gadamer (cito la expresión ya famosa acuñada por Jürgen Habermas). Esa urbanización requiere que se libere a Heidegger de la «mística sin fundamento», desarrollando más allá de sus intenciones su referencia a Marx. En el ensayo sobre «El origen de la obra de arte» (1936), Heidegger había señalado, entre los diferentes modos del acontecer de la verdad, no solo el arte, sino también el ámbito de la religión, de la ética, de la política, del «pensamiento esencial». Estas insinuaciones quedaron sin ser desarrolladas en el transcurso de su pensamiento. Y, por otra parte, aquí no se trata de mantenernos más o menos fieles a su enseñanza, sino de buscar vías de solución de nuestro problema sobre la tarea y el porvenir de la filosofía después de su final. En la época del final de la filosofía, no podemos ya buscar, como hizo Heidegger, el evento del Ser en esos momentos privilegiados a los que siempre dirigió su atención: las grandes obras poéticas, las palabras «inaugurales» como el dicho de Anaximandro o el poema de Parménides, o los versos de Hölderlin. Estos textos funcionan siempre aun como esencias, ideas platónicas, que solo los filósofos reconocen y las hacen una y otra vez voces «soberanas». En la edad de la democracia, el evento del Ser al que el pensamiento debe dirigir su atención es quizá algo mucho más amplio y menos definido, tal vez más cercano a la política. El único término que puede ayudarnos a pensarlo es una expresión del último Foucault, que aquí, por otra parte, recupero con cierta libertad: ontología de la actualidad. El evento (del Ser) al que el pensamiento está obligado, como tarea suya, a corresponder en la época de la democracia es el modo en que el Ser se va configurando paulatinamente en la experiencia colectiva. Lo escondido que tiende a pasar inadvertido en la especialización de la ciencia es el *ón he ón,* el Ser en cuanto Ser, la totalidad de la experiencia individual y colectiva que debe evitar la esquizofrenia tecnológica y la consecuente recaída en el autoritarismo. Hablar aquí de ontología y confiar esta tarea –una vez más– a los «filósofos», ya no soberanos y consejeros de los soberanos, quiere decir imaginar un papel nuevo y todavía por definir del intelectual, no el científico, no el técnico, sino alguien más parecido al sacerdote o al artista: sacerdote sin jerarquía, no obstante, y quizá artista callejero. De forma menos fantaseada, podría pensarse en una figura que tiene mucho que ver con la historia y con la política; alguien que practica la ontología en cuanto enlaza las experiencias actuales con las pasadas, con

la continuidad que constituye el sentido fundamental del mismo término *lógos,* discurso, y que construye continuidad también en la comunidad ayudando en la formación constante de nuevas formas de entenderse (Habermas habló del filósofo como *Dolmetscher)*. ¿Todo esto tiene realmente algo que ver con el Ser?, podría preguntarse. Y responderíamos: Pero ¿es el Ser algo distinto, más profundo y más estable y escondido que su «evento»?

4.
Verdadero y falso universalismo

Por lo general vinculamos la crisis del concepto de verdad universal y del universalismo que le corresponde a la toma de conciencia «epistemológica» de los límites de la racionalidad. Nos hemos vuelto más prudentes en la pretensión de creer que lo que conocemos puedan ser las esencias auténticas y definidas de las cosas. Wittgenstein nos ha enseñado que la pretensión de validez de toda proposición solo tiene sentido en el seno de un específico *language game;* James y Dewey nos enseñaron que lo verdadero es «lo que es bueno para nosotros», y Heidegger ha dejado claro que cualquier experiencia de verdad es una experiencia de interpretación, y que la interpretación no puede nunca pretender ser el fiel reflejo especular de la «realidad», sea cual sea el sentido que pueda tener este término. Los filósofos que toman nota de esta transformación del concepto de verdad –que en definitiva tampoco son tantos, ya que muchos de muy diversas escuelas continúan pensando en términos de verdad como adecuación del pensamiento a la cosa– se detienen por lo general en este nivel epistemológico del problema. Como si hubiera, en definitiva, una historia de la verdad que finalmente ha alcanzado una fase de mayor conciencia «realista» de los límites del conocer. Y esta conciencia se piensa nuevamente, de una forma más o menos explícita, como una verdad «más verdadera» que aquella en la que creen los realistas y los objetivistas de toda especie, una verdad que merecería ser aceptada por todos, y, por tanto, dotada en el fondo todavía de una pretensión legítima de universalidad. Como tal, de una forma algo paradójica, la afirmación de la imposibilidad de una verdad universal choca de una manera u otra con las pretensiones de universalidad de muchas otras doctrinas, filosóficas, religiosas o jurídicas. En el fondo se trata solo de una enésima versión del argumento contra el escéptico: si dices que todo es falso, ¿cómo puedes pretender tener razón, esto es, cómo pretendes decir una verdad? Con todo lo que de ahí se sigue. Recordemos la antigua reacción al argumento de Zenón contra el movimiento: levantarse y empezar a andar. Esta analogía nos sirve aquí para mostrar que no se puede argumentar de un modo lógicamente convincente contra el argumento antiescéptico. Solo

es posible superarlo cambiando prácticamente el juego. En nuestro caso, la crítica del universalismo no puede quedarse en el plano de la argumentación racional, como si se tratara de llevar la voz cantante en una discusión. Escribía Nietzsche, en un aforismo titulado *Un alarde en la despedida:* si abandonas una determinada postura teórica, no pretendas explicar de manera exhaustiva las razones de tu cambio. Tampoco cuando en el pasado abrazaste la postura de la que ahora reniegas lo hiciste por razones teóricas demostradas.

Lo que pretendo decir es que la filosofía, cuando se plantea la cuestión del universalismo, no puede persistir en el plano de la argumentación teórica; más bien se da cuenta finalmente de que lo que la mueve a mantenerse en este plano son los intereses a los que siempre ha servido ideológicamente. En un artículo, que aquí nos sirve de guía,[93] Richard Rorty buscó de una vez por todas seguir el rastro de los orígenes de las pretensiones de universalidad de la filosofía, identificándolos justamente en un momento específico de la historia de la *polis* griega, que, al expandir su comercio fuera del ámbito restringido en que se movía tradicionalmente, se sintió impulsada –no necesariamente por motivaciones imperialistas– a intentar mantener opiniones capaces de recibir el consenso incluso de quien no fuera ciudadano de la *polis,* o griego.

Hayan ido las cosas como hayan ido, nosotros nos hemos acostumbrado a considerar este «descubrimiento» de la universalidad como un paso positivo en la vía del «progreso» de la humanidad o de la civilización. Todavía hoy, pensadores que estimamos y respetamos, como Apel o Habermas, piensan que no puede hacerse ninguna afirmación sin reivindicar por lo menos implícitamente su validez *erga omnes*. Y estos *omnes* no son solamente los que juegan nuestro mismo *language game,* o nuestros conciudadanos, etcétera: son la platea universal de los seres humanos, frente a los cuales nuestra afirmación pretende valer en nombre de la Razón misma. Por consiguiente, en la perspectiva de Habermas, no hay afirmación por limitada que sea que no implique la aceptación de la racionalidad como trasfondo imprescindible.

La relativa «obviedad» con que se presentan tesis como esta, en suma, la idea de que, casi naturalmente, toda afirmación debe contemplar una validez universal, es probablemente una herencia no solo del racionalismo (griego, del siglo xviii), sino también del cristianismo.

Por esto puede considerarse providencial, una *felix culpa,* el hecho de que hoy se hable

tanto, aunque sea inoportunamente, de guerras de religión: poner en evidencia el carácter absurdo de discursos de este tipo quiere decir no solo darse cuenta más claramente de lo que acontece, liquidando un error, sino que es también una ocasión para aclarar el sentido de la religión en nuestro mundo para bien de la misma conciencia religiosa y con el resultado, cabría esperar, de hacer un servicio a las iglesias y a las confesiones religiosas implicadas. Dicho en otros términos, reflexionar sobre la cuestión, y sobre la actualidad, de las guerras de religión en nuestro mundo significa también comenzar a pensar de un modo auténtico el universalismo de las grandes religiones de salvación sobre las que se ha construido la modernidad y que han fecundado, además, la cultura occidental a la que nos remitimos.

No debemos exagerar ciertamente con la pretensión de reconocer un sentido providencial a la historia. Pero es con todo significativo que el fenómeno de un choque de civilizaciones –entre los mundos cristiano, judío y musulmán– se manifieste y se evoque hoy que, por lo menos en el mundo cristiano pero hasta un límite y en formas distintas también en el judío y el musulmán, emergen con toda su amplitud los resultados de la secularización no solo de las tradiciones religiosas, sino sobre todo de la misma idea de verdad. También en este aspecto específico de la cuestión se trata de disipar muchos equívocos, no siempre desinteresados. A quien habla de choque de civilizaciones y de guerras de religión le parece obvio que el mundo occidental cristiano no está en absoluto predispuesto para un choque semejante. Hombres de Iglesia como ciertos obispos y cardenales italianos que exhortan a los católicos a defender los valores cristianos contra la difusión de la influencia islámica en la Europa occidental; o el llamamiento de hombres de Estados occidentales en pro de la superioridad de la civilización cristiana que hay que defender contra la barbarie terrorista; todo esto junto demuestra con evidencia que, por lo menos por parte del mundo cristiano, de todo se puede hablar hoy pero no de guerras entre religiones. No somos ya material para una sociedad, dejó escrito Nietzsche en *La gaya ciencia*. Cierto: por lo menos, nosotros, occidentales de hoy, no somos ya capaces de iniciar guerras de religión; gracias a Dios, podríamos decir. Si uno se da cuenta de esto, se impone inmediatamente la siguiente pregunta: ¿debemos considerarnos, por esto, menos auténticamente religiosos que nuestros antepasados que partían para las cruzadas pensando cumplir con ello un deber sagrado ante Dios? Pocos, creo –excepto los cardenales, los obispos y los presidentes antes recordados–, piensan realmente semejante cosa. Sin criminalizar necesariamente a nuestros antepasados, pero sabiendo que el

motivo religioso tampoco era en ellos tan exclusivo y dominante como se cree, todos reconocemos que han cambiado las circunstancias históricas, y sentimos, a menudo de un modo no del todo consciente, que la religión tiene hoy en nuestra existencia individual y social una posición y un peso muy distintos de los que tenía en la época de las cruzadas. También por esto cada uno de nosotros está absolutamente convencido de que el atentado del 11 de septiembre de 2001 no atañe a nuestra conciencia, confesión o experiencia religiosa vivida. Pero ¿podemos imaginarlo como un hecho religioso para «la otra parte», para los terroristas que –pienso ahora en Palestina– se hacen saltar por los aires cargados de explosivos matándose junto a un número cada vez más impresionante de otras personas, civiles inermes no directamente comprometidos en ningún tipo de guerra? Una idea así del terrorista fanático religioso es fácil y cómoda, y tiene la apariencia incluso de querer «comprender» las razones de actos que nos parecen terriblemente absurdos. Pero su primer resultado es precisamente el de confirmar y consolidar la idea de que nos encontramos frente a un choque de culturas distintas; y, es inútil decirlo, de una cultura laica y racional –la nuestra– contra una cultura y una religión bárbaras, primitivas, supersticiosas, en definitiva, sanguinarias. Una vez que se ha aceptado como válida una representación semejante del terrorismo, es difícil evitar la conclusión del choque entre culturas distintas, mejor dicho, del choque entre *la* civilización y la barbarie.

Semejante error, precisamente porque lo que sugiere tiende a parecernos obvio, obliga a revisar los orígenes, incluso los más remotos, a los que se remonta. Se vinculan estos a la relación ambigua, que ha sido característica del mundo cristiano desde sus orígenes, entre verdad, autoridad y poder. No es en absoluto obvio que el espíritu misionero recomendado por Jesús en el Evangelio –«id y predicad a toda criatura bautizándola en el nombre del Padre»– tuviera que desembocar de forma natural en la ideología de la conquista dominante en la modernidad, en la época de los grandes viajes de descubrimientos y de la primera colonización del Nuevo Mundo. Se ha tratado de un desarrollo histórico contingente, que ha sido ciertamente reconocido y rechazado ya explícitamente por las iglesias –ante todo la católica– a las que ha caracterizado, pero que cuesta verlo realmente superado en todas sus múltiples y profundas implicaciones que todavía impregnan muchos aspectos de la doctrina y de la práctica de estas mismas iglesias. Naturalmente, la idea de que la verdad revelada en las Escrituras y confiada a los apóstoles confiere a la Iglesia cristiana el derecho a ejercer una autoridad suprema sobre

toda la vida de la comunidad humana no nace con el colonialismo ni con el triunfo contemporáneo del Estado absoluto en Europa. Pero con cierta razón se puede lanzar la hipótesis de que justamente en esa época se convierte en una ideología precisamente asentada y profesada, según el lema agustiniano del *compelle intrare*. El espíritu de las cruzadas, en cambio, se inspiraba en la idea de liberar Tierra Santa y el sepulcro de Cristo de la soberanía de los infieles. Se trataba todavía, preferentemente, de guerras con carácter territorial. Como confirmación, recordemos que san Francisco pensó en viajar hasta el sultán para predicarle el Evangelio y convertirlo, y no en imponer la verdad cristiana por la fuerza y mediante una cristianización del Estado. Sin embargo, podemos también reconocer que el espíritu franciscano no era exactamente lo que dominaba en el Medioevo cristiano. Junto a las auténticas cruzadas orientadas a liberar Tierra Santa, hubo cruzadas sangrientas contra los herejes, que tenían más claramente un objetivo «doctrinal». No podemos olvidar, por otra parte, que el aspecto peligroso de las herejías contra las que la Iglesia medieval combatió de manera sangrienta era ante todo el político en sentido amplio: estas herejías pasaban a ser objeto de persecución cuando, como sucedía por lo general, afectaban a los derechos del poder papal, a las riquezas de la Iglesia, a las reivindicaciones de autoridad política.

Los historiadores, y los filósofos de la historia (pienso, por ejemplo, en Wilhelm Dilthey), han expuesto claramente el peso que tuvo, determinando la historia de la Iglesia y las mismas teología y filosofía europeas, el hecho de que la iglesia cristiana de los primeros siglos acabara heredando muchas funciones estatales del imperio romano en disolución. De acuerdo con la tesis de Dilthey, que recupero aquí de un modo libre y sin pretensión de aplicarla al pie de la letra, la estrecha relación entre reivindicación de verdad y pretensión de poder político se habría incrustado, por así decir, en la iglesia cristiana desde el exterior, a causa de la función de suplencia que se vio abocada a ejercer con la caída del imperio. Es una tesis que circuló ampliamente en la polémica católica de los siglos xix y xx, y que a veces se presenta como tesis ideal del final de la «edad constantiniana» –ya que habría sido la llamada «donación de Constantino» (nunca acontecida, a decir verdad) el origen del poder temporal de los papas con todas sus consecuencias. En muchas naciones de Europa ese final tuvo lugar con la reforma protestante, que no obstante (del *cuius regio* de Lutero al absolutismo dogmático de Calvino) no se liberó realmente del prejuicio temporalista; en otras regiones, pienso evidentemente en Italia, el problema del poder temporal de los papas se resolvió con el

final del Estado de la Iglesia en 1870, sin que ello, sin embargo, pusiera fin a las pretensiones de la autoridad eclesiástica sobre leyes y estructuras del Estado (como se ve también hoy de un modo ejemplar precisamente en Italia).

Sobre las circunstancias históricas en las que tiene su comienzo el nexo verdad-autoridad se puede obviamente discutir largo y tendido; y de la hipótesis que remite, en el caso del cristianismo, a la relación entre iglesia de los orígenes e imperio romano no puede decirse que sea en absoluto una hipótesis exhaustiva. A decir verdad, porque la cuestión de la relación entre verdad y poder político se plantea a los cristianos mucho antes que estén llamados a heredar las estructuras del imperio, en el momento en que precisamente el mismo imperio les impone, bajo pena de martirio, someterse al culto del emperador. De este modo, la «culpa» de la identificación entre verdad y poder debería caer sobre Roma, la cual, por otra parte, no había practicado nunca la conversión forzada de los pueblos sometidos con las armas. Rémi Brague ha llamado justamente la atención sobre el significado del panteón romano como ejemplo de tolerancia y pluralismo religioso.[94]

Un componente del absolutismo doctrinal que caracterizó durante muchos siglos la actitud de las iglesias cristianas y que también, en la hipótesis de Dilthey, se mezcla con la cuestión de la herencia de las estructuras del imperio romano, es la herencia metafísica del pensamiento griego. A tal punto que, sin desarrollar aquí a fondo el discurso sobre este aspecto de la cuestión, quizá pueda decirse que la disolución, la secularización, de esa relación llegó a ser posible realmente en nuestro mundo solo cuando también la filosofía sacó todas las consecuencias de la disolución (también ella hecha posible sobre todo por el cristianismo) de la metafísica clásica de origen griego. Por otra parte, precisamente en la gran herencia metafísica griega se contenía también la premisa para la identificación entre verdad, autoridad y poder político: la *República* de Platón preveía que la suprema autoridad del Estado fuera ejercida por los filósofos, esto es, por quienes tenían acceso a la verdad última.

Lo que intento poner de relieve con estas referencias, aunque pueda parecer lo contrario, es el carácter del todo contingente, no «natural», como podría parecer, del nexo verdad-poder. En nuestra tradición cultural, no solo cristiana, sino también clásica y griega, este nexo tiene raíces remotas y, por tanto, profundas. Pero no es una constante antropológica que se encontraría en toda sociedad humana, por general que pueda ser en la historia de las culturas el vínculo entre la autoridad política y una cierta forma de

sacralidad. Considerar este vínculo como una constante antropológica equivale a juzgar imposible la democracia; todo lo más, el nexo puede presentársenos como lo que en la religión cristiana se llama el pecado original. Ciertamente, el pecado está continuamente representado en la historia de los individuos y de las sociedades, pero no en tal medida que pueda impedir que justamente doctrinas como la cristiana puedan ser pensadas como religiones de redención.

Resumo brevemente lo dicho hasta aquí. Si tenemos en cuenta que no somos ya una sociedad capaz de emprender guerras de religión, y si esto no nos parece para nada un síntoma de decadencia o de inmoralidad, sino un elemento de civilización, que nos impulsa a no tomar como obvia la idea de que el enemigo, el terrorista, el infiel se mueve en cambio por puro fanatismo religioso, estaremos quizá en condiciones de entender que el nexo entre verdad y poder no es un nexo necesario, sino un vínculo contingente debido a un conjunto de circunstancias históricas. Los occidentales –pero quizá también el islam y el judaísmo– somos herederos de tradiciones en las que, de hecho, las estructuras políticas se han constituido en estrecha relación con la imposición de una fe religiosa. La idea de que el vínculo es contingente no es una constatación de hecho, probada como verdad histórica; pero no es tampoco un mero *wishful thinking,* como si falsificáramos deliberadamente los datos de la historia y de la antropología para consolarnos o llevar a cabo un determinado fin. Es más bien –como acontece con las verdades filosóficas– una teoría-praxis, una interpretación arriesgada promovida por un proyecto, que se muestra como válida, en todo caso más válida que otras, en cuanto más capaz de leer y desarrollar nuestra situación en una dirección viable. Reconocer el nexo verdad-autoridad-poder como una constante antropológica insuperable significaría solamente –y muchas son las voces que empujan en esta dirección– prepararnos para llevar a cabo una nueva guerra de religión, repitiendo un esquema «naturalista», tan naturalista que no tendría ni siquiera sentido situarlo en la base de una decisión responsable y de un proyecto de acción. Si proyectamos, es porque consideramos ese vínculo contingente, modificable. Y, también en términos de reconocimiento histórico, tenemos buenas razones para considerarlo como tal: la secularización del mundo moderno es, si no una prueba, un signo de que es posible superar la identificación entre profesión de una verdad religiosa y adhesión a un rígido orden político.

Para disipar realmente los equívocos y las tragedias de las guerras de religión, es preciso que hagamos valer la interpretación proyectual que he propuesto aquí, y que, por

otro lado, no es más que el sentido ético-político de gran parte de la filosofía de hoy. La pretensión de autoridad de quien posee o cree poseer o haber descubierto la verdad –una verdad– es solo una violencia a la que estamos acostumbrados en un determinado mundo, dentro de una determinada tradición cultural y política. El universalismo cristiano del tipo «misionero» e imperialista moderno es la expresión, mejor, es probablemente la manifestación ejemplar y «originaria», al menos en nuestro mundo, de aquella pretensión y aquella violencia. Si hacemos la prueba de preguntarnos, muy simplemente, quién de nosotros consideraría justo, natural, humano, que se obligara a alguien por la fuerza a aceptar nuestra fe, podríamos obtener respuestas problemáticas: gran parte de la relación educativa con los más pequeños se funda en una mezcla de imposición violenta y de constricción emotiva (hazlo por mí...); y el ejemplo del aspirante suicida que moralmente debo intentar retener incluso contra su voluntad puede muy bien valer para aquellos misioneros que bautizaban por la fuerza a los «paganos», los primitivos, los salvajes. Sin embargo, también en el caso de los niños, el recurso a la fuerza del castigo o a la moción de los afectos es una especie de último recurso, que siempre ha de estar precedido del esfuerzo por hacer entender y explicar o dirigir un llamamiento a la libertad, por imperfecta que sea. Como en el caso de la hipocresía que es el homenaje que el vicio rinde a la virtud, también aquí la relación con el otro se representa siempre como la relación con una libertad, que solo en casos extremos, y sin una teoría que lo justifique positivamente (que es el caso también de la legítima defensa, o de la guerra sin más), puede recurrir a la fuerza.

Si consigue despojarse de los rasgos violentos que se le incrustaron en la piel como resultado de la tradición política de Occidente, el universalismo cristiano puede (re)encontrar su propio significado auténtico, ese significado que, por otra parte, está escrito en los textos evangélicos. Hoy este despojamiento parece más exigido, y más viable, que en otras épocas. Las iglesias han ido perdiendo gran parte de su poder «temporal», directo o «indirecto», de determinar las conciencias de un modo inapelable. La filosofía se ha despedido de una concepción rígidamente objetivista de la verdad, vinculándola al contrario cada vez más explícitamente al consenso de las comunidades que comparten paradigmas, tradiciones, y también prejuicios, pero que son conscientes de su historicidad. Lo cual a mí me parece un efecto de «cristianización», quizá inconsciente, de la misma filosofía actual, en la que se puede hablar de un desplazamiento de la idea misma de verdad hacia la de caridad, respeto y atención al

otro. Es la manera misma de profesar la propia religión y la propia visión del mundo lo que se está modificando profundamente, por lo menos en Occidente, y no porque nos hayamos vuelto menos creyentes, más inmorales, menos comprometidos religiosamente. El diálogo entre las grandes religiones, del que tan a menudo se habla y que tan poco se practica, hasta ahora, es posible si y solo si en el interior de cada una de ellas los fieles se sienten comprometidos en creer de un modo menos excluyente y menos supersticioso. Si digo, como sostengo que debe decirse, que puesto que creo que Dios se ha hecho hombre, también puedo pensar que, en otras culturas, se ha convertido en vaca sagrada, elefante o gato, y no creo que sea esto una blasfemia, sino al contrario, pienso que estoy expresando una justa dimensión de la verdad cristiana.

Un replanteamiento moderno, laico, humano del universalismo cristiano es posible sobre estas bases y, si no en las jerarquías eclesiásticas, sí se ha iniciado ya ampliamente en la comunidad de los creyentes. Desarrollando esta reflexión en todas sus implicaciones, seremos también capaces de desactivar la bomba de las guerras de religión. Comenzando a no ver más al otro como un fanático religioso dispuesto a todo por la salvación de su alma, sino, de un modo mucho más realista, como alguien que lucha por objetivos históricos concretos, sobre los cuales podemos llegar a un entendimiento, precisamente a condición de que no queramos implicar a toda costa la fe y el destino de nuestra salvación. Lo que desde el punto de vista cristiano, pero también «occidental», en general, puede y debe hacerse para evitar los equívocos de la guerra de religión es comenzar a vivir nosotros mismos nuestra religiosidad fuera del esquema tan querido por la Ilustración racionalista, y que solo prevé dos posibilidades: o el fanatismo de una fe ciega (credo *quia absurdum)*, o el escepticismo de una razón sin raíces y también sin efectivo arraigo en el mundo. En concreto, una actitud de religiosidad renovada libre de preocupaciones de poder y, por lo mismo, también libre de toda tentación de imposición violenta debería significar que el Occidente de hoy, en vez de prepararse para una guerra infinita para el triunfo de la propia «fe», se toma en serio las razones históricas del choque con el llamado Tercer Mundo. Esas razones son económicas, de desigualdad, de explotación, y se enmascaran como razones de fe y de cultura solo por la interesada manipulación ideológica de quien detenta la riqueza y el poder. ¿Podemos esperar encontrar, en los demás interlocutores de nuestro diálogo, en los amigos musulmanes y judíos, sobre todo, un espíritu semejante? Mucho más que buscar el triunfo de una fe sobre las otras, la tarea a la que todos nos enfrentamos es

reencontrar, tras la época «metafísica» de los absolutismos y de la identidad entre verdad y autoridad, la posibilidad de una experiencia religiosa posmoderna, en la que la relación con lo divino no esté ya contaminada por el miedo, la violencia y la superstición.

5.
El mal que no existe, 1

Si creyó hacer una profecía, o bien solo expresar una esperanza, con el título de *Más allá del bien y del mal,* Nietzsche se equivocó de lleno. Nunca como hoy, sobre todo en el lenguaje político, el bien y el mal –y en especial este último– han sido términos tan omnipresentes, personificaciones amenazadoras de nuestros miedos y esperanzas. No, como acaso sería justo, en cuanto adverbios –como cuando se usan en la expresión corriente «¿Cómo va? Bien, gracias; no está mal», o también «Hoy la cosas no van bien»–, sino funcionando como sustantivos, como si se tratara de entidades muy precisas que hay que favorecer o combatir. Dichosos tiempos aquellos en los que «El mal» *(Il Male)* se había convertido incluso en un periódico satírico; hoy a nadie le pasaría por la cabeza un título así. Hoy, llevando a cabo por lo general, incluso de buena fe, una falsificación ideológica, se habla siempre y cada vez más de una lucha entre el bien y el mal, de un «imperio del mal» del que debemos defendernos y al que debemos aislar y volver inofensivo. Subrayando también a menudo que quien no cree en esa sustanciación del adverbio se convierte en instrumento del demonio, cuya astucia (como la de la mafia) consiste precisamente en hacer creer que no existe.

No es fácil oponer a la creencia difusa en el Mal una más sobria actitud de desmitificación, que encendiendo alguna luz muestre que en la habitación, o en la historia, no está el Maligno, sino solo disfunciones, problemas, «males» que hay que escribir, no obstante, con minúscula, para no abandonarse a la cómoda desesperación de quien piensa que «no hay solución» y que, por tanto, es inútil preocuparse. La indudable fuerza de la creencia en el Mal reside, sin embargo, en la dura experiencia histórica del siglo recién concluido. Es demasiado duro pensar en los campos de exterminio, los gulags, los estragos que continúan perpetrándose en varias regiones del mundo con las guerras, y los que «acontecen» solo porque continentes enteros no pueden permitirse el fármaco contra la malaria, el sida, la tuberculosis, y otras enfermedades infantiles; es difícil creer que todo esto sea solo «mal» en el sentido de que pasa lo que no debería, porque hay algo que no «funciona». Este es el trasfondo propio del siglo xx que se nos

ha impuesto también porque, en el cambio de milenio, todos tuvimos que hacer balance, lo cual explica, asimismo, la renovada atención del pensamiento y de la filosofía a la cuestión del Mal «sustantivo».

Tiene razón Jean-Luc Nancy, que, en un brevísimo ensayo extraordinariamente lúcido y riguroso (en un volumen colectivo editado por Franco Rella) propone una clasificación tripartita, teórica e histórica, de la noción de mal. De los tres sentidos en que hablamos del mal, como desgracia, enfermedad y mal puro y duro, el primero es característico de la Antigüedad, para la que –recordemos a Edipo– la desgracia caía encima como un evento fatal querido o permitido por los dioses; el segundo es más específico del pensamiento moderno, racionalista, según el cual hay en el mundo disfunciones que perturban un orden fundamentalmente justo que se puede y debe restaurar con acciones apropiadas. Pero solo hoy puede hablarse ya del mal en un sentido más total y radical: los campos de exterminio nazis no son ni la desgracia de Edipo ni un accidente que turba el orden racional del mundo. Son en muchos sentidos el mal «absoluto», tienen una dimensión metafísica; nos inducen a pensar en el mal «sustantivo», a volver a hablar de un carácter trágico esencial de la condición humana. Y gulag y «lager» no son solo un pasado que deberíamos y podríamos intentar olvidar. El pesimismo trágico que cunde en nuestra cultura tiene motivaciones más recientes y justificaciones más actuales, que, una vez que se hizo inviable (por la caída del socialismo real) la explicación marxista –todo depende de la división social del trabajo y de la explotación–, a muchos les parece una consecuencia inevitable de la *hýbris,* de la arrogancia, característica de la técnica (mejor: de la Técnica) que domina en nuestro mundo globalizado.

Un teólogo judío al que tuve ocasión de escuchar hace muchos años (el profesor Richard Rubenstein, entonces docente en la Florida University) proponía la tesis paradójica según la cual Hitler, con el exterminio en masa de pueblos enteros, solo habría anticipado la solución de un problema que, antes o después, se propondrá igualmente en los países democráticos: librarse de muchas personas socialmente inútiles que gravan los presupuestos de la previsión social... A menos que, podríamos añadir, se piense en el sida o en las enfermedades ligadas al «progreso», comenzando por los diversos cánceres debidos a la contaminación; o la simple elevación del nivel de los mares si, como parece, el casquete polar ha de acabar fundido.

Frente a todo esto, no podemos volver simplemente a la fe moderna en la posibilidad

de soluciones terapéuticas. Pero ¿es entonces lícito abandonarse al pesimismo cósmico? ¿O a su versión más fácil y popular que añade a la desesperación una obstinada defensa de los propios intereses, eso que a menudo se llama realismo y pragmatismo?

Quizá no servirá para responder de un modo definitivo a esa pregunta; pero no es inútil repensar la noción de mal, su historia y sus implicaciones, como nos invitan a hacer muchos libros recientes motivados también por la urgencia y la radicalidad de nuestros problemas. Un bellísimo volumen de Rüdiger Safranski, que reconstruye –con líneas muy parecidas a las del breve ensayo de Nancy– la historia de la noción de mal, sugiere alguna conclusión teórica sobre la cual vale la pena reflexionar. En las páginas finales de la obra, Safranski se ocupa ampliamente del libro de Job, texto clásico donde los haya sobre el tema del mal. Como se sabe, al final de su larga «tentación» (nacida de una especie de apuesta entre Dios y Satán), Job se somete al Señor; pero no porque haya entendido y aceptado una explicación racional de sus desgracias; al contrario, su sumisión no tiene ningún fundamento. Como no tiene fundamento –explicación, razón objetiva– el comportamiento de Dios que lo puso a prueba. Esta carencia total de fundamento es la misma que encontramos en el mito de Caín y Abel. Caín mata a Abel por envidia, está celoso porque a Dios le complacen más los sacrificios de Abel que los suyos. Y esta preferencia es totalmente inexplicable y queda sin explicar. En el Nuevo Testamento hay muchas páginas parecidas: la parábola de los obreros de última hora, que reciben la misma paga que los comprometidos a primera hora de la mañana y que padecen también ellos una especie de «injusticia», que se remite a la libre decisión de Dios; y la respuesta de Jesús a propósito del ciego de nacimiento, cuya desgracia no procede ni de sus pecados ni de los pecados de sus padres, sino porque ello plugo a Dios. Cierto, el «Dios de los filósofos», el primer motor inmóvil del que habla la teología natural, no podría ser pensado en estos términos. Como enseñó Luigi Pareyson, un gran maestro de la universidad turinesa, en sus últimas obras, la libertad humana y la misma historicidad de la existencia presuponen que Dios, en cuanto creador, es libre y no identificable con una entidad racional y necesaria. Pero por esto hay que suponer también que hay, o ha habido, eso que Pareyson llama «el mal en Dios», de modo que la creación divina del mundo fue una victoria sobre la negatividad con la que Dios mismo en todo caso tuvo que contar.

Pero este discurso de Pareyson, que recupera temas ya presentes en Jakob Böehme y en Schelling, realmente no puede utilizarse, como a menudo se hace hoy, para fundar

una visión trágica de la existencia y la idea de que el Mal es una realidad sustantiva. Hablamos del mal solo porque debemos explicar la libertad, y no viceversa. El mal, como dice también Pareyson, no es más que el abismo –el carácter inexplicable– de la libertad. En gran parte de la filosofía contemporánea esto da lugar a una acentuación de la noción de responsabilidad: lo que el hombre hace en la historia no es la realización de ningún plan preestablecido, una cierta ley eterna; todo está confiado a sus decisiones, que solo pueden hallar un criterio y un hilo conductor si se tienen en cuenta los «valores», esto es, las decisiones ya comprobadas, que hemos heredado y recibido de nuestros semejantes. Pero ¿es posible concebir radicalmente esta libertad sin descubrir, como Job, que en definitiva no es sino lo que el Evangelio llama la «Gracia»?

Para leer: VVAA, *Il teatro del bene e del male. Riflessioni critiche dopo l'11 settembre,* Turín, Grupo Abele, 2002; VVAA, *Il male. Scritture sul male e sul dolore,* ed. de Franco Rella, Bolonia, Pendragon, 2001; Todorov, Tzvetan, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo xx,* trad. de Manuel Serrat Crespo, Barcelona, Península, 2002; Safranski, Rüdiger, *El Mal. El drama de la libertad,* trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2005.

6.
El mal que no existe, 2

¿Podemos, sin irreverencia alguna, al contrario, con plena conciencia y respeto, aplicar al mal una frase de Bonhoeffer, que decía: *«Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht»* (Un Dios que existe no existe)? Así podríamos decir que «*Ein Böse, das es gibt, gibt es nicht»* (Un mal que existe no existe). Sería no solo un modo de resumir mucha especulación tradicional sobre el mal –comenzando por san Agustín–, sino también una tesis perfectamente acorde con la «destrucción de la ontología» iniciada por Heidegger, que constituye uno de los resultados más significativos, y más íntimamente religiosos, de la filosofía del siglo xx.

Se podría incluso mostrar que la destrucción de la ontología de la que habla Heidegger –o sea, su tesis según la cual el ser no se identifica con los entes, y, por tanto, que no hay nada «objetivo», a lo sumo hay la luz bajo la cual puede aparecer toda objetividad– es una directa consecuencia de la reflexión tradicional sobre el problema de la «realidad» del mal. Precisamente en el caso del mal, como, por otra parte, en el caso de Dios, se revela la insuficiencia de la noción del Ser que Heidegger llama «metafísica», y que hace coincidir con una forma de existencia objetiva, «dada» como definitiva, necesaria, y por lo mismo aprehensible por la razón. Cuando nos esforzamos en decir que Dios es, o existe, no sabemos demasiado bien qué puede significar realmente esto; cierto, no es que Dios «se dé», *es gibt,* como un ente incontrolable en el espacio-tiempo, como un objeto del que podemos tener una experiencia ordinaria. El ateísmo filosófico de todos los tiempos siempre ha jugado bien sus cartas a la hora de mostrar el carácter absurdo de una «existencia de Dios» concebida en estos términos. Este es el Dios de los filósofos, por lo demás, del que ya Pascal decía que no tiene nada que ver con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y con el Dios encarnado, que es Jesús.

Así como en el caso de la «existencia de Dios» es propiamente Jesús quien hace superflua tanto la noción metafísica de la divinidad como, por lo mismo, la tesis del ateísmo (ya que demostrar que no existe el Dios de los filósofos deja intacta la verdad del Evangelio), así también las disputas sobre la realidad o no del mal solo pueden superarse

por el mensaje cristiano de la resurrección. La tesis que he propuesto al comienzo, esto es, «un mal que existe no existe», traduce simplemente la frase de san Pablo: «Muerte, ¿dónde está tu victoria?» (1 Corintios 15,55).

Explico.

1) Las discusiones metafísicas sobre realidad o irrealidad del mal nunca pudieron resolver realmente el problema del que trataban. Nada de lo que es puede ser llamado mal: sea porque, desde una perspectiva religiosa, ha sido creado por Dios; sea porque, aun sin referencia a Dios, parece imposible no identificar el bien con el ser mismo. Esta imposibilidad de pensar el mal revela la insuficiencia de las categorías ontológicas que nos ha transmitido la metafísica. Heidegger, por otra parte, inició su reflexión contra la idea metafísica del ser reconsiderando el problema de la libertad y de la predestinación: si el ser verdadero, esto es, el ser divino, fuera verdaderamente acto puro o el ser necesario de la metafísica, es decir, el Dios de los filósofos, no podríamos pensar nuestra existencia como Ser, porque somos historia, libertad, esperanza, todo menos realidad estable y necesaria.

2) En el marco de la concepción metafísica del Ser –según el cual realmente solo «es» aquello que «se da» de una forma estable, racionalmente necesaria, demostrable, «científicamente» verificada–, no se puede pensar ni a Dios ni a Jesús ni la historicidad de nuestra existencia, como tampoco el mal. Todas estas «realidades», de las que tenemos experiencia, que se nos muestran de forma innegable, no «son» en este sentido metafísico. Pero si el ser no es el «darse» objetivo, ¿qué otra cosa puede ser? Se podría responder con una frase de Bernanos (aquella con que cierra su *Diario de un cura de campaña):* «Todo es gracia». En términos filosóficos diríamos con Heidegger que el ser, si es algo, es evento, *Ereignis*. Cierto, *es gibt Sein,* pero solo en el sentido de que *es, das Sein, gibt.* El ser se da, esta es su única «esencia» pensable. No propongo saltar simplemente fuera del lenguaje filosófico para pasar al de la revelación cristiana. Lo que pretendo decir es que la misma filosofía –por lo menos en la forma que me parece la que mejor corresponde a nuestra época y a nuestra específica vocación histórica– debe recurrir al mensaje cristiano para resolver las contradicciones y las aporías de la metafísica.

3) En la perspectiva del ser como don o evento el mal no existe. Pero con esto el discurso no se cierra, al contrario, solo comienza, ¿Cómo nos explicamos la innegable experiencia del mal? ¿Cómo nos explicamos la injusticia social, los exterminios en masa,

nuestra misma conciencia individual de ser en algún sentido «culpables»; (o, según una página emblemática del Evangelio, el problema del ciego de nacimiento?, Juan 9, 1-41).

4) Para la filosofía (la mía, la nuestra), hoy –aunque no según una doctrina que se considere definitiva y metafísicamente necesaria–el mal es propiamente y principalmente la metafísica misma, la identificasión del ser con el darse como objeto estable. La confusión del Dios de Jesús con el Dios de los filósofos. El mal es el dominio desencadenado de la objetividad mensurable, el ansia de no perder este dominio, en todos los diferentes sentidos en que lo experimentamos, desde la pretensión de no perder la prestancia física que nos permite seducir, gozar, prevalecer sobre los otros, a la voluntad de poder de los grandes sujetos históricos, pasando por las múltiples formas en que se despliega el principio de prestación en todos los niveles de nuestra existencia.

5) Pero ¿por qué la referencia a san Pablo y a la frase «muerte, dónde está tu victoria»? La confusión metafísica del ser con la datidad *(Gegebenheit)* estable e inmutable del objeto hace imposible pensar la muerte, aceptarla como «natural». El delito supremo que conocemos es quitar la vida, el homicidio. Y no obstante quien nace está también siempre expuesto a morir de muerte «natural». De aquí nace el tradicional problema, también metafísico, de la teodicea. Si se muere también, y, por lo general, «naturalmente», parece que es por culpa de Dios; una culpa que debemos «justificar». Pero la revelación bíblica no ofrece ningún apoyo para una teoría metafísicamente satisfactoria. Ni la aventura de Job ni el episodio evangélico del ciego de nacimiento suministran «explicaciones» del mal. En ambos casos parece incluso que el error, o el mal mismo, consiste en querer buscar una explicación que no existe, La razón, parece, se consideraría satisfecha si pudiera aprehender alguna ley «objetiva» sobre cuya base las desgracias de Job o la ceguera del inocente resultaran merecidas. Lo que la Escritura nos pide, en cambio, en ambos casos, es aceptar esos acontecimientos como «gracia»: así plugo a Dios.

Si cambiamos los términos de la frase de Bonhoeffer sobre el «Dios que (no) existe» y la traducimos por otra según la cual igualmente «el mal no existe», y esta pasa a ser la piedra angular de una ontología del evento –según la cual también «un Ser que existe no existe», sino que acontece–, entonces la frase de Bernanos que hemos citado anteriormente, «todo es gracia» –esto es, don, es decir, *geben* (todo se da, todo es un «darse»; Wittgenstein: el mundo es todo lo que se da, *was der Fall ist)*– se convierte

simplemente en «todo es historia». La revuelta contra la metafísica inaugurada por Heidegger es el comienzo de un pensamiento posnietzscheano que no es verosímilmente solo el fruto de una especulación filosófica, sino que forma parte del modo como acontece el ser en la época del nihilismo realizado. Es la época en la que *es mit dem Sein selbst nichts (mehr) ist* [con el ser mismo nada (más) es]. La ruptura del eurocentrismo, la disolución de la idea de historia como curso único de eventos en cuyo centro siempre se ha visto a la civilización humano-europea: un evento del ser (nuestro), o simplemente el evento del ser que nos concierne en nuestra existencia y en nuestra situación histórica. Se sabe que Foucault empleó el término «ontología de la actualidad», si bien con mucho menos énfasis ontológico de lo que debería hacerse. Para él, la expresión indicaba solo un pensar que reflexiona sobre la específica existencia histórica de quien filosofa, al punto que se podría usar más bien la expresión «antropología de la actualidad». Quizá estaba ya Foucault fuera del estructuralismo, pero su intento seguía siendo sobremanera descriptivo. Solo con una lectura radical de Heidegger –esa que yo me permito llamar una lectura «desde la izquierda» del heideggerismo–, la ontología de la actualidad se convierte en la única ontología pensable; y en cuanto no descriptiva, no contemplativa o estética (véanse las anotaciones de Heidegger a la «Psicología de las visiones del mundo de Jaspers», en Heidegger, M., *Hitos, op. cit.*), está prácticamente comprometida con el evento mismo al que se esfuerza por «captar». En suma, nos encontramos aquí frente a un historicismo radical, según el cual *es* solo lo que acontece, y el acontecer es el resultado de la respuesta que los existentes dan a los mensajes que reciben de su *Geschick,* del conjunto de lo que les es enviado y que a su vez no es más que el resultado de otros acontecimientos del mismo tipo. El problema de entender la llamada de *Sein und Zeit* a «decidirse anticipadamente por la propia muerte» se resuelve solo interpretándola como una llamada a la historicidad radical de la existencia humana: cada uno de nosotros es solo un mortal que hereda y transforma las huellas de otros mortales, y el Ser es solo la cristalización de este heredar-interpretar-transformar-transmitir. Incluso la expresión de Benedetto Croce según el cual la historia es (solo) historia de la libertad, que debe ser leída prescindiendo de los restos metafísicos hegelianos que todavía parecen pesar sobre ella (¿es el espíritu «algo» que tiene historia o no es nada más que historia?), asume un sentido pleno solo si la pensamos en el marco de la ontología heideggeriana del Ser como evento. Igual que la tesis undécima de Marx sobre Feuerbach, aquella famosa según la cual los filósofos deben cambiar el mundo y no solo interpretarlo, que toma un

sentido nada metafísico-positivista si se la entiende a la luz de la noción heideggeriana del evento, que es siempre necesariamente interpretación y transformación, esto es, auténtica praxis.

7.
Pensamiento débil, pensamiento de los débiles

¿Podemos comparar el silencio de los vencidos de que habla Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia* con el silencio (del Ser) que Heidegger nos recomienda escuchar más allá y sobre el trasfondo de las voces del ente que nos interpelan por todas partes? En el caso de Heidegger, los textos de referencia son hasta demasiado numerosos para poder citarlos de un modo particularizado. Pero es una comparación que merece ser desarrollada, no por razones de pura «filología» heideggeriana, sino con miras a una reposición de Heidegger en clave de ontología de la actualidad, también más allá de los términos alcanzados hasta el momento por el pensamiento débil. El paso inicial por este camino no puede ser otro, creo, que el diálogo con el japonés conde Kuki, que ocupa una buena parte del *Unterwegs zur Sprache*. En este diálogo se habla continuamente del silencio, sobre todo en las páginas finales, donde se llega a imaginar cómo debería ser un callar auténtico sobre el silencio. No hay duda de que estas páginas hay que ponerlas, no solo a primera vista, en la cuenta de un Heidegger «misticizante». Pero hasta cierto punto, si no olvidamos que en el comienzo del diálogo una de las dificultades que se dibujan con mayor claridad como un obstáculo para que ambos interlocutores se entiendan es la que hace referencia a la «europeización del hombre y de la tierra», que tiende a desaparecer en la obviedad del dominio de la «razón», pero que en cambio es la raíz del marchitamiento de «todo lo esencial».[95] Ahora bien, el dominio de la razón, que se ha impuesto sobre todo a partir de la Ilustración, determina nuestro lenguaje en cuanto descansa «sobre la diferencia metafísica de lo sensible y de lo no-sensible» de sonido y escritura, por un lado, y de significado y sentido, por otro. Partiendo de aquí, se llega sin demasiadas dificultades a los vencidos de Benjamin si se piensa en cuáles son los motivos que inspiran desde el comienzo, desde *Sein und Zeit,* la política de Heidegger contra la metafísica. Sin olvidarnos de observar que los que Heidegger señala como rasgos suyos característicos son los mismos que señalaría Nietzsche: la contraposición de sensible y suprasensible, de sonido y significado. Los vencidos de Benjamin son los que la metafísica ha hecho callar porque esta es la base de la racionalización tecnocientífica

de la tierra, que al Heidegger de *Sein und Zeit* le parece el mal que hay que combatir intentando reencontrar algún recuerdo (del olvido) del Ser. Puede observarse que Heidegger no ha hecho nunca de esta concepción de la metafísica-técnica un principio explícito de crítica social, como sucedió con otros autores formados en la misma atmósfera existencialista-vanguardista de comienzos de siglo xx. Esto no quita que esta originaria inspiración práctico-política del rechazo de la metafísica sea un trasfondo constante de la labor de Heidegger, y se reencuentre, con resultados que ciertamente no compartimos, en su adhesión al nazismo en 1933. La misma *Kehre,* el tan discutido giro de su pensamiento en los años treinta, de la que habla en *Carta sobre el humanismo,* solo se entiende como reconocimiento de que la autenticidad *(Eigentlichkeit)* de que habla *Sein und Zeit* no tiene sentido si no es en relación con un evento *(Ereignis)*, que no es asunto del individuo sino que más bien tiene los rasgos de una revolución. Para confirmar todo esto pueden aducirse las páginas de *Zur Sache des Denkens.*[96] Son páginas en las que Heidegger parece reconocer cierta cercanía con Marx, que no escandaliza si se piensa precisamente en las razones que inspiran su crítica a la metafísica desde *Sein und Zeit.* Cuando Heidegger, en esas páginas de los años sesenta, señala como tarea del pensar no contentarse con la cotidiana representación de lo que está presente *(«die vorhandene Gegenwärtigung des Anwesenden»*[97] parece ser el eco de la famosa frase de Brecht «No encontréis normal aquello que siempre acontece»,y sobre todo parece compartir muchos rasgos de la «escuela de la sospecha» de Marx, Nietzsche y Freud). La cuestión es, obviamente, establecer si y hasta qué punto aquel horizonte de la *alétheia* del que no podemos olvidarnos a favor simplemente de lo que se presenta como obviamente presente puede, aunque sea de lejos, compararse con la concretización dialéctica marxista, con aquella totalidad sin la cual las verdades particulares son siempre falsificaciones ideológicas inspiradas por la opacidad de los intereses particulares. Disponemos para eso solo de algunas indicaciones de Heidegger, exactamente si ponemos en relación el comienzo del dialogo con el conde Kuki con la conclusión de la conferencia de 1964. En esta última, Heidegger se pregunta una y otra vez por qué hoy nuestra experiencia de la verdad se ha orientado «de modo natural» a ser pensada como correspondencia, *orthótes*. Lo que pasa es que queda fuera de nuestra atención *(Zur Sache des Denkens,* pág. 78; vers. cast., pág. 91) la presencia como tal y la apertura iluminadora *(Lichtung)* que la hace posible *(gewaehrende).* El porqué de esta situación permanece oculto. La *Lichtung* no es solo iluminación de la presencia, sino iluminación

de la presencia que se oculta, *«Lichtung des sichverbergenden Bergens» (ibid.*, págs. 78-79; vers. cast., pág. 91). Pero intentar aprehender la presencia como tal es arriesgarse a perderse en una *«grundlose Mystik»*, *«schlechte Mythologie»* y en todo caso un «*verderblicher Irrationalismus» (ibid.*, pág. 79; vers. cast., pág. 92). Pero racionalismo e irracionalismo son ya términos que se determinan partiendo de la *ratio* como cálculo, como racionalización técnica del mundo de las causas-efectos. Aquí, parece, volvemos a la página inicial del coloquio con el conde Kuki. Y también a la inspiración fundamental de *Sein und Zeit:* el rechazo de la metafísica como ideología del mundo de la *totale Verwaltung*.

Es sobre todo a esta inspiración inicial y constante de Heidegger a lo se remite lo que yo he propuesto definir como «pensamiento débil». Nació como una lectura nietzscheano-heideggeriana de la situación que, en el mismo periodo (final de los años setenta y siguientes), Lyotard describía como la condición posmoderna. En mi perspectiva, no diferente de la de muchos otros filósofos italianos de la última generación (pienso sobre todo en los ensayos recogidos en el volumen editado por Aldo Giorgio Gargani titulado *Crisis de la razón: nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana,* México, Siglo XXI, 1983), la multiplicación de los lenguajes especializados de las ciencias, que, por otra parte, reflejaba también el fenómeno social de la división y la especificación de las diversas esferas de existencia ya descrito por Max Weber, mostraba una tendencia de la sociedad y de la cultura moderna a moverse en dirección a la «pérdida de centro», que Nietzsche había indicado como el sentido mismo del nihilismo (el hombre se aleja del centro hacia la X). Según una perspectiva que, por otra parte, también inspiraba el ensayo sobre «La época de la imagen del mundo» de Heidegger (1938), este era el sentido mismo del cumplimiento y final de la metafísica: la imposibilidad de abarcar el mundo en una imagen unitaria, de describirlo con un único lenguaje racional. También Heidegger contemplaba esa fragmentación de unidad como síntoma de nihilismo. Y, sin embargo, nunca se definió a su vez nihilista, como había hecho Nietzsche (que creía ser el primer nihilista cabal). Este rechazo de Heidegger a considerar el nihilismo como el verdadero «destino» del Ser, y no solo como el mayor de los peligros (pero «allí donde crece el peligro crece también la salvación», una frase de Hölderlin que Heidegger cita a menudo), depende probablemente de las mismas razones en que se sostiene su esfuerzo por recordar el Ser en términos no muy alejados de aquel riesgo de irracionalismo místico que él señala en las páginas de la conferencia de 1964.

Como saben los lectores de su obra, Heidegger, en los años treinta, vive una experiencia de «giro», la famosa *Kehre* de la *Carta sobre el humanismo*. Su sentido es que la autenticidad, *Eigentlichkeit,* de la que tanto habla en *Sein und Zeit* no puede ser pensada como resultado de una *metánoia* individual, esa conversión que se identificaría con el «proyectarse explícitamente por la propia muerte» que parecía, en su época, el lema de un existencialismo lúcidamente pesimista, pero que ya en el mismo *Sein und Zeit* era posiblemente una llamada a ponerse conscientemente en la propia situación histórica (recuérdese la famosa frase según la cual «el *Dasein* escoge sus héroes»). El giro reconoce que también el lenguaje que se esfuerza en ir más allá de la metafísica objetivándola fracasa en su intento, porque no es un instrumento a disposición del hombre, sino algo que dispone del hombre: estamos sobre un plano en el que no se encuentra exclusivamente el hombre, como quiere el Sartre de *El existencialismo es un humanismo,* sino en el que está ante todo y principalmente el Ser. Se puede resumir el sentido de la *Kehre* heideggeriana como una transición de la *Eigentlichkeit* al *Ereignis*. Recordar el Ser no quiere decir conquistar ascéticamente la propia autenticidad con la decisión anticipadora de la muerte, sino escuchar el sentido del Ser que se da en el evento, en la época, en el mundo. (Recordemos que en los años treinta Heidegger comienza a hablar de mundo en términos históricos y plurales; véase el ensayo sobre «El origen de la obra de arte».) Ese escuchar, no obstante, se desarrollará en los escritos posteriores a los años treinta –aparte de los cursos y los ensayos sobre Nietzsche–, sobre todo como un escuchar a los poetas y las palabras inaugurales de la tradición. Biográficamente, recordemos el trágico error que llevó a Heidegger a apoyar a Hitler en 1933 –la exclusiva atención a los poetas y a las palabras más antiguas (y cargadas de aura) de la tradición metafísica se explica probablemente por el deseo de mantenerse alejado (tras aquel error) de la política, a la que también, en un pasaje del ensayo sobre la obra de arte, había reconocido (igual que a la filosofía, a la religión, a la ética) la capacidad de ejercer de lugar donde instalar la verdad. Pero es precisamente esta orientación preferente hacia la autenticidad de las sentencias presocráticas y hacia lo que se desvela, celándose, en la poesía lo que justifica la impresión –más que una simple impresión, en muchos lectores de Heidegger– de que posiblemente no fue en sustancia capaz de vencer el riesgo de irracionalismo místico que muestra reconocer lúcidamente en la conferencia de 1964. El pensamiento débil nace de consideraciones como esta. Se trata de empujar a Heidegger o de tirar de él en dirección a aquella «urbanización» que

ya intentó Gadamer con su ontología hermenéutica. El pensamiento débil se presenta como más radical. Piensa que el nihilismo no es solo el mayor de los riesgos para el Ser, sino su destino «auténtico», el de disolverse como fundamento «objetivo». La conferencia de 1964 a la que me estoy refiriendo habla de *«das Sein als Grund fahren lassen»*. Pero ¿respecto a qué, y por qué, semejante «disolución» o debilitamiento del Ser como fundamento sólido, objetivo, inconcuso, puede presentarse realmente como un riesgo?

Obviamente, el nihilismo es un riesgo para la metafísica. Pero esta, como sabemos, debe ser superada, o en todo caso no debe ser ya proseguida, porque es la base del mundo técnico de la organización total. Por tanto, la misma preocupación de Heidegger por no identificarse con el nihilista Nietzsche es muy probablemente señal de una persistente nostalgia metafísica, de su incapacidad de «dejar caer el Ser como fundamento». Expresión de la misma nostalgia puede parecer, y de hecho lo ha parecido, su insistencia en escuchar el silencio. ¿Cómo sería un auténtico hablar del lenguaje? Un «mantener simplemente silencio del silencio», escribe Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*. Podemos no querer llamarlo misticismo, pero es ciertamente algo muy parecido a eso que Heidegger mismo estigmatiza.

El problema que el pensamiento débil busca resolver a su manera es también el problema de encontrar un modo de recordar el Ser que no acabe en el misticismo. No es solo una cuestión de interpretación de Heidegger, o, por lo menos, es también una cuestión que concierne a la presencia de su pensamiento en la cultura contemporánea. Por ejemplo, ¿no tendrá que ver también con este problema de cómo repensar el Ser un cierto manierismo que cree seguir a Derrida y que a menudo se resuelve en un refinado juego de interpretaciones que son más literatura creativa que discurso crítico? En suma, si no es la escucha debilitada y debilitante de las palabras envueltas de aura de los sabios antiguos, ¿qué es?

Hay que remitirse a las motivaciones originarias de Heidegger. ¿Por qué pretender salirse de la metafísica? Ciertamente no para tener una «idea» del Ser más adecuada a su verdadera esencia. No tenemos necesidad de ninguna ontología fundamental, por lo menos entendida en este sentido. Nos rebelamos frente a la metafísica porque reconocemos en ella la base de la organización total del mundo dentro de la cual nosotros mismos no podremos ya llamarnos Ser. Y la metafísica, con su correspondiente función práctico-política de la organización total, «silencia» ella misma el horizonte de la

alétheia, no nos deja oír el silencio en cuyo trasfondo únicamente pueden recortarse y ser audibles las palabras de la cotidianidad –no necesariamente in-auténticas de por sí, pero tales si no están «puestas» *(Erörtern,* también en *Unterwegs zur Sprache)* en relación con la apertura que las hace posibles. Que no se escuche el silencio de la *alétheia* no es en absoluto un dato natural, sostiene Heidegger en la conferencia de 1964. Así como la *alétheia* es un desvelamiento que tiene el carácter de evento, también es «evento» que su silencio no se deje oír. Sucede que la metafísica nos hace olvidar el horizonte ontológico que hace posibles los entes y el comercio intramundano con ellos. El silencio que debemos lograr escuchar sustrayéndonos al efecto de olvido producido por el «rumor» metafísico es el resultado de un silenciamiento. Decimos aquí que, aunque Heidegger no abordó nunca temáticamente el problema de la violencia –y más bien permite pensar, coherentemente con toda su obra, que violencia es solo la metafísica misma, el olvido del Ser en favor de los entes (y de ahí parte todo lo que puede llamarse una «ética» de inspiración heideggeriana)–, la única posible definición no esencialista y metafísica de la violencia que conseguimos pensar a partir de su pensamiento es precisamente el silenciamiento, la indiscutibilidad –de los primeros principios, del Ser que se daría «objetivamente» dejando solo al *Dasein* la posibilidad de exclamar «eureka» y de sentirse tranquilizado, pero también amenazado, por su potencia avasalladora.

Con estas consideraciones en mente, ¿cómo pensar en un escuchar el silencio que no corra el riesgo de caer en la mística? Si la metafísica es silenciamiento de todo lo que no entra en el juego intramundano de las concatenaciones de causa y efecto, objeto de manipulación y de cálculo, podemos preguntarnos –precisamente para no caer en la mística de lo irracional– quién silencia a quién. El recurso a Benjamin, ciertamente no autorizado por ningún texto explícito de Heidegger, y tampoco por sus posiciones políticas, no parece, sin embargo, injustificado. El silencio que se trata de saber escuchar no es un vago trasfondo místico posiblemente evocado por algún rasgo demoníaco de la técnica y de la razón calculadora. Es verdad que Heidegger no se decidió nunca a señalar la técnica como expresión del dominio capitalista de la sociedad, pero ciertamente no desconocía a Max Weber y su idea de racionalización moderna como efecto y causa a la vez de la afirmación del espíritu del capitalismo. El silencio (también aquí) de Heidegger sobre estas conexiones, de las que debía ser consciente, debe atribuirse, nos parece, a la decisión de alejarse de la política madurada tras el error y el desengaño de la opción nazi. Pero esos son temas para (¿el *abate?)* Farías, ya que en nuestro caso no se trata en

absoluto de ser fieles a las intenciones explícitas del autor. Nos dejamos guiar por la intención de su obra misma, comenzando por *Sein und Zeit* y por la imposibilidad de leer la polémica antimetafísica tan viva ya en aquel libro como una necesidad «teórica» de ontología fundamental. Podemos explicarnos *Sein und Zeit* solo como el modo en que Heidegger corresponde a las exigencias del espíritu de vanguardia de la primera y la segunda década del siglo xx, que buscaba (también en las discusiones sobre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza) una vía para resistirse a la homologación universal y a la transformación de la sociedad en la gran máquina productora que algo más tarde habría de ser objeto de la sátira de Chaplin en *Tiempos modernos* y de la crítica hegeliano-marxista de la Escuela de Frankfurt. El silencio que la metafísica nos impide escuchar no es otro, repitámoslo, que el silencio de los vencidos de los que habla Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia*. Cuando Benjamin insiste en mostrar que los revolucionarios «se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados» (tesis 12), no podemos sino evocar la concepción heideggeriana del pensar no metafísico como *An-denken,* rememoración que es también gratitud y *pietas.* Escuchar el silencio de los vencidos no es en absoluto un expediente historicista para construir una imagen más completa y «verdadera» del pasado. Benjamin habla de ello como de un «salto de tigre» que rompe el *continuum* de la historia aprehendiendo un momento del pasado como lleno de una especie de presente escatológico. ¿Cómo no recordar, también aquí, la temporalidad vivida auténticamente que desde siempre fue lo más importante para Heidegger?

Ciertamente, queda siempre el problema de explicarse por qué Heidegger no siguió por la vía que aquí, inspirándonos en él, proponemos como camino por el que hay que seguir. ¿Por qué no relacionó más explícitamente metafísica y violencia, no solo en la forma del olvido del Ser, sino sobre todo en la forma, mucho menos «mística», del dominio social? Tampoco nosotros aquí, por otra parte, reivindicamos el valor definitivo de esta lectura de su obra. Nos encontramos bajo otra constelación, pero precisamente porque no creemos mantener ninguna relación con el Ser eterno de la metafísica no nos sentimos relativistas; solo llamados por una llamada distinta que es ciertamente Ser, pero en su darse en el evento.

8.
Del diálogo al conflicto

¿Por qué del diálogo al conflicto? ¿Acaso no es la hermenéutica –la orientación filosófica en la que, siguiendo los pasos de Pareyson, de Gadamer y antes de Heidegger y Nietzsche, siempre he intentado inspirarme– propiamente una filosofía del diálogo? Hace años, a partir de la experiencia de debates norteamericanos en los que la hermenéutica se había convertido simplemente en el nombre de toda la filosofía «continental» (de Habermas a Foucault, Derrida y Deleuze) sustituyendo al existencialismo y la fenomenología, propuse hablar de la hermenéutica como de una nueva *koiné,* nuevo idioma común de gran parte de la filosofía contemporánea. Esta difusión, por así decir, de la hermenéutica la ha «diluido» también fatalmente, como he observado en algunos libros y artículos de los años noventa. Al desleimiento –que me recordaba un poco la interpretación «ligera» del eterno retorno de Nietzsche por parte de los animales de Zaratustra («toda va, todo vuelve, eternamente rueda la rueda del ser», no hay nada de lo que debamos preocuparnos)– pensé oponer entonces una más dura acentuación del inevitable resultado nihilista de la hermenéutica tomada en serio. Que toda experiencia de verdad es interpretación no es a su vez una tesis descriptivo-metafísica, es una interpretación que no se legitima pretendiendo mostrar las cosas como están; una interpretación, más bien, que no puede en absoluto pensar que las cosas, el Ser, «estén» de algún modo: interpretación y cosas, y Ser son partes del mismo acontecer histórico. También la estabilidad de los conceptos matemáticos o de las verdades científicas es acontecimiento; se verifican o se falsan proposiciones solo en el interior de paradigmas que a su vez no son eternos, sino epocalmente cualificados. Hablaba de resultado nihilista de la hermenéutica, retomando el término de Nietzsche, pero con una inflexión heideggeriana; como se sabe, para Heidegger, el Ser es evento, apertura precisamente de los horizontes históricos que Kuhn llamaba paradigmas. A la noción heideggeriana de evento yo añado –creo siempre manteniéndome fiel a su enseñanza– una más explícita filosofía de la historia del Ser de origen nietzscheano. Si contemplamos la historia del Ser como se ha dado y se da entre nosotros los occidentales (ciudadanos de la *Abendland,* la

tierra del ocaso), la lectura más razonable que podemos hacer de ella es la que propone Nietzsche con su idea del nihilismo: la historia en el transcurso de la cual, como resume Heidegger, al final del Ser como tal no queda ya nada. Precisamente, del Ser como tal: el *ón he ón* de Aristóteles, el Ser como estructura estable que está más allá de toda contingencia y que garantiza la verdad inmutable de todo lo verdadero tiene el «destino» de caminar indefinidamente hacia no-ser-ya el Ser como tal. Siguiendo a Nietzsche, yo veía este proceso como el hilo conductor del devenir de la cultura occidental, de la verdad como visión de las ideas en Platón a la fundación «subjetiva» de lo verdadero en Descartes y Kant, hasta la identificación positivista de la verdad con el resultado del experimento construido por el científico y luego a la misma «universalización de la hermenéutica, muy por encima de las ciencias humanas, en teorías como la de Thomas Kuhn.

Un esquema demasiado simplista, como observan los historiadores de la filosofía, desde siempre amigos-enemigos de la teoría. Pero que Nietzsche y Heidegger comparten con Dilthey, incluso con Husserl y, más remotamente, con Hegel; sin ese esquema no puede hacerse una teoría que no sea metafísica, ya que, si nos oponemos a la esquematización demasiado simplista de la historia de la que provenimos y en la que como intérpretes buscamos nuestra legitimación, no nos queda más opción que tener que reflejar un orden objetivo que deberá fatalmente ser pensado como sustraído a las vicisitudes históricas. Recuerdo aquí que, a pesar de todas sus pretensiones de constituir la vía de salida del nihilismo nietzscheano, del cual debía diferenciarse propiamente a causa de su cercanía radical, Heidegger es siempre el autor de frases como *«das Sein als Grund fahren lassen» (Zur Sache des Denkens)* y *«Sein –nicht Seiendes– "gibt es" nur» (Sein und Zeit,* § 44).Y que, de otra parte, en mi trabajo de los últimos años el esquema «simplista» de la historia occidental como nihilismo se ha inspirado también en la noción de secularización vista como progresiva realización de la *kenosis* de lo divino, que es la esencia del cristianismo.

He ahí, pues, el sentido del resultado nihilista de la hermenéutica. Que no significa no tener ya criterios de verdad, sino solo que estos criterios son históricos y no metafísicos; ciertamente no vinculados al ideal de la «demostración», sino más bien orientados a la persuasión. La verdad es asunto de retórica, de aceptación compartida, como lo es, por otra parte, también la proposición científica, que vale en cuanto puede ser verificada por otros, por la llamada comunidad científica, y nada más.

Pero, de nuevo: ¿por qué del diálogo al conflicto? Es incluso demasiado evidente que si se dice que la verdad es asunto de persuasión, de consenso, el diálogo desempeña una función central. Heidegger comentó a menudo los versos de Hölderlin: «Desde que somos un *Gespräch,* el hombre ha nombrado muchos dioses». Una «lógica» heideggeriana no puede sino pensar la verdad como resultado del diálogo y nada más; no, en suma: no es que nos pongamos de acuerdo porque hemos descubierto (ahí afuera) la verdad, sino que decimos haber encontrado la verdad cuando nos ponemos de acuerdo. Por tanto, en la base de la verdad como evento (no reflejo especular...) está la pluralidad de los intérpretes y su acuerdo o desacuerdo. Aquí encuentro de nuevo uno de los aspectos de las enseñanzas de Luigi Pareyson, a saber, la idea de que la interpretación puede fracasar. Esta idea me ha impedido siempre hasta cierto punto compartir la teoría de la «fusión de horizontes» de Gadamer y en general del diálogo hermenéutico. Como si en esa teoría hubiera demasiado optimismo, demasiado irenismo. Un rasgo de este tipo se advierte también en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Según este, el diálogo argumentativo tiene siempre el aire de ser un asunto entre sujetos trascendentales, entre investigadores de laboratorio. Los límites que entrechocan son todavía sus límites subjetivos, su eventual opacidad, aun cuando se deba a condiciones sociales desfavorables (explotación, exclusión) que ciertamente Habermas no pretende aceptar. O bien se trata simplemente de no confundir los tipos de argumentación, como en el caso de los juegos de lenguaje de Wittgenstein –«en la iglesia con los santos, en la taberna con..., etcétera». A partir del momento en que se decide por una continuación cada vez más explícita del kantismo en lugar de su marxismo crítico de origen, Habermas se detiene cada vez menos en los modos de los que depende la realización de las condiciones de un diálogo. Prueba de ello es, a mi parecer, el hecho de que en sus posiciones políticas se acentúa cada vez más una especie de «institucionalismo», una confianza poco justificada en las organizaciones internacionales como la onu, de cuya ineficacia en contrastar la voluntad de los países (del país) muy pocos de nosotros dudamos ya.

Puedo confesar sin dificultad que me he vuelto sensible a este problema –que resumo con el título «Del diálogo al conflicto»– por razones que no tienen ante todo nada que ver con cuestiones internas de la teoría, pero que están, sin embargo, demasiado evidentemente relacionadas con la que, con una expresión del Hegel de la estética, llamaría algo pomposamente «la condición general del mundo». De ella tomamos

conciencia a partir del sentimiento de fastidio que nos suscita cada vez más definidamente cualquier llamada al diálogo. Y no solo en la reciente política italiana, donde los contendientes litigan reprochándose unos a otros no querer dialogar, sin nombrar, por otra parte, nunca el «asunto en cuestión», con efectos que serían cómicos si de ellos no dependiera el destino del país. De hecho, si reflexionamos sobre las razones de la intolerancia por la retórica del diálogo, nos damos cuenta de que estamos solamente expresando una revuelta mucho más amplia y, si se permite, más filosóficamente relevante, es decir, se trata de la insurrección contra la «neutralización» ideológica que domina ya por doquier en la cultura del primer mundo, el Occidente industrializado. Se trata de lo que a menudo se ha llamado el «pensamiento único», el cual se identifica en definitiva con lo que los políticos llaman –cuando lo nombran– el *Washington consensus,* fuera del cual no hay más que terrorismo con todos sus derivados. Hablar así, por supuesto, tiene algo de caricatura. Pero tiene la ventaja de mostrar sin equívocos un rasgo cada vez más marcado de nuestra existencia contemporánea. Que esto no ha de ser un asunto filosóficamente relevante solo puede afirmarlo quien crea que la filosofía consiste en cultivar formas de hablar y problemas totalmente ajenos a la vida cotidiana. Naturalmente, también quien vea las cosas de este modo estará convencido de la importancia «absoluta» de lo que hace, precisamente en nombre de aquella concepción metafísica del Ser que se lo imagina como la estructura básica de lo real, en la cual conviene «confiar» para alcanzar la salvación. Pero lo hará sin examinar detenidamente las buenas razones de quien –como Heidegger, Nietzsche y mucha filosofía contemporánea– piensa que es propiamente de la metafísica de lo que es necesario salvarse, como producto y soporte que es de las relaciones de dominio. El pensamiento único en el que estamos inmersos tiene el mérito de habernos hecho entender –en muchos sentidos, sobre nuestra propia piel– que el objetivismo metafísico, que hoy se explicita sobre todo como el poder de la ciencia y de la tecnología, no es sino la forma más actualizada (y más evasiva) del dominio de clases, grupos e individuos. Neutralización y poder de expertos de todo tipo son lo mismo. Es la experiencia que tenemos, también dentro del pequeño horizonte de la sociedad italiana, cuando vemos desaparecer las diferencias entre la derecha y la izquierda. Una desaparición que, por otra parte, es general, por lo menos en el mundo occidental de la racionalidad capitalista, en la medida en que esta última va siendo cada vez más visiblemente irracional, y muestra sin pudor alguno su esencia puramente depredadora.

¿Podemos nosotros, fanáticos heideggerianos, rescatar finalmente el antimodernismo de Heidegger, su desconfianza en el dominio tecnocientífico universal? Todo, o casi todo, lo que se le ha reprochado desde siempre como signo de oscurantismo surgido de la Selva Negra, de nostalgia por la vida patriarcal de la campiña alemana, incluida, digámoslo, su infeliz opción por el nazismo en 1933, adquiere un color distinto a la luz de lo que sucede hoy debido a la globalización y a la homologación imperialista del planeta. El Heidegger que se alinea con Hitler en 1933 hace algo que ciertamente nunca podremos compartir. Pero hacen lo mismo pensadores como Lukács y Bloch, que escogen el comunismo de Stalin. En ambos casos, cualquiera que sea nuestra preferencia por una u otra de ambas posiciones, se trata de la asunción decidida de un compromiso histórico que tanto el primero como los dos últimos ven como filosóficamente determinante, pero no –por lo menos para Heidegger– correspondiente a un valor metafísicamente universal. Quiero decir que, en el caso de Heidegger, se trata de una decisión conscientemente «interesada», asumida como conforme a un destino específico, el del pueblo alemán, destino que más bien es visto como llamada del Ser, pero en este caso de un Ser que se anuncia solo como peculiar envío histórico, en el marco de una situación (la potencia predominante de la América capitalista y de la Rusia estalinista), que tampoco puede leerse –en su perspectiva– en términos de valores y esencias universales. En muchos aspectos, era «interesada», no hecha en nombre de valores supuestamente universales, la opción de Lukács o de Bloch, los cuales no obstante confiaban en una racionalidad global de la historia en la que el proletariado revolucionario, con el que se consideraban alineados escogiendo el comunismo soviético, era el agente de la salvación de toda la humanidad. Sé que la decisión de Heidegger en los años treinta – que veo muy parecida, aunque también diametralmente opuesta en su contenido, a la de personajes como Lukács y Bloch– plantea cuestiones delicadas, y la evoco aquí ciertamente sin intenciones provocadoras. Pero que quizá son propias de la situación: de la neutralización objetivista, metafísica, tecnocientífica que caracteriza al pensamiento único forma parte también la buena conciencia con la que el Occidente industrial se siente portador de los «verdaderos» derechos humanos, del orden político justo (hasta el punto de quererlo imponer, o de querer hacer creer que se impone, incluso con la guerra a otros pueblos), de la auténtica civilización conforme a la naturaleza del hombre. Todo esto Heidegger nos enseña a rechazarlo como supervivencia de la metafísica, es decir, del dominio, pese a su trágico error de 1933. Un error que nos parece tal, no porque nos sintamos

representantes de la auténtica humanidad de la que Occidente sería el portador. Solo correspondemos, o nos proponemos co-responder, a otra llamada histórica en muchos sentidos análoga a la que él pensó escuchar no solo con la adhesión al nazismo en 1933, sino sobre todo cuando, a partir del ensayo sobre «El origen de la obra de arte» (1936), comenzó a elaborar un concepto de evento del Ser que, debiéndolo pensar como libertad, novedad, proyecto –y no como simple desarrollo de una esencia metafísica dada de una vez por todas–, se vio abocado a enfrentarse también con su naturaleza conflictiva. Lo que acontece en el pensamiento de Heidegger a partir del «giro» de los años treinta y que continúa provocándonos no es el «misterio de iniquidad» de su adhesión a Hitler, sino su reconocimiento de que no se puede hablar de autenticidad, *Eigentlichkeit* (la gran palabra de *Sein und Zeit)* si no es dentro del *Ereignis;* traduciendo: no puedes ser auténtico con una simple decisión moral individual, esto es un asunto que concierne al Ser mismo, como dice luego en la *Carta sobre el humanismo* contra Sartre. Pero ¿hay que estar simplemente inmóvil esperando? Aun a costa de equivocarse, traicionando ciertos aspectos fundamentales de su misma filosofía, Heidegger piensa que es deber suyo alinearse: pro y contra algo, sin ninguna pretensión metafísica de neutralidad soberana, en nombre de un acceso filosófico a los primeros principios y valores universales: *«Wer groß denkt, muß groß irren»*, como repetirá a menudo en los años sucesivos. Quien piensa en grande no puede sino equivocarse en grande.

Me he referido al ensayo sobre la obra de arte porque es allí donde hay que buscar el nexo entre acontecer de la verdad y conflicto. Repito brevemente los pasos implicados en todo lo dicho hasta aquí (¿pensaré también yo *groß,* con la consiguiente inevitabilidad del *irren?*). La verdad, si no es reflejo de un orden eternamente dado de esencias y estructuras, es acontecimiento, acontecimiento dialógico («Desde que somos un diálogo», con Hölderlin). Verdad la hay cuando nos ponemos de acuerdo. Pero ¿será siempre verdaderamente tan pacífico el diálogo? La confianza platónica, que encontramos en Gadamer, en su creatividad, supone que siempre hay verdad en alguna parte. Y que alguno puede saber de ella algo más que otro: el esclavo que en el diálogo socrático llega a descubrir la verdad geométrica va guiado por alguien que pregunta oportunamente. Sea lo que fuere del diálogo socrático-platónico, es cierto que la retórica actual del diálogo tiene muchos rasgos para ser vista como una máscara del dominio –y así la vemos de hecho en nuestra intolerancia creciente ante ella. Ahora bien, en el ensayo sobre la obra de arte al que me estoy refiriendo, Heidegger define la obra de arte

como «ese ponerse a la obra de la verdad». Y la lectura de esta definición la interpreta justamente como la afirmación del carácter «inaugural» de la obra. Aquello en lo que al parecer piensa Heidegger es en que, dado que la verdad de una proposición cualquiera se prueba solo en el seno de un paradigma histórico, que no es simplemente la articulación de una estructura eterna (naturaleza del hombre, primeros principios, etcétera), sino que acontece, nace y tiene un origen (lo mismo que el paradigma de Kuhn), la sede de este acontecer debe buscarse en la obra de arte. Inaugural en este sentido, podemos pensar, es la *Divina Comedia,* Shakespeare, Homero, y ante todo la Biblia. En el mismo ensayo, mientras desarrolla ampliamente la idea de la obra en cuanto lugar del acontecer de la verdad como apertura de un horizonte histórico, nacimiento de un lenguaje, etcétera, Heidegger indica también otros modos en los que acontece la verdad más allá de la obra de arte –pero de los que no discute ya ampliamente, y que quedan definitivamente fuera del horizonte de sus escritos posteriores, siempre orientados a buscar el evento de la verdad en la poesía o en la sabiduría originaria de las sentencias de los presocráticos. Lo que constituye la base de la fuerza inaugural de la obra de arte, y esto me parece hoy más importante de lo que me pareció en el pasado, es el hecho de que ella mantiene abierto el conflicto entre mundo y tierra. Dos términos que, sin repetir aquí análisis desarrollados en otra parte, deben entenderse uno, el mundo, como el horizonte articulado, el paradigma, que la obra inaugura y dentro del cual nos hace «habitar»; el otro, la tierra, como aquella reserva de cada vez más significados nuevos que, lo dice el término mismo, están vinculados a la vida –de la naturaleza y de la persona– y que constituyen un halo oscuro de donde proviene el impulso a proyectar, a cambiar, a ser otro. La existencia, piensa Heidegger, es proyecto; y el Ser mismo, dándose solo a través del hombre que es su «pastor» o también su lugarteniente, es evento en cuanto novedad, indeducibilidad, acontecimiento puro y simple, no necesario pero siempre inaugural. La historia del Ser, por otra parte, que en Heidegger es la concatenación problemática de las aperturas, de los paradigmas, es posible porque hay «la tierra», esto es, el sucederse de las generaciones: es a este ritmo –recordemos el dicho de Anaximandro– cómo los paradigmas, las aperturas, los eventos del Ser se suceden los unos a los otros.

Pero la terrestridad no se deja encerrar en la estabilidad de un diálogo feliz, que instituiría la verdad como nacimiento armonioso de una nueva apertura. Las vicisitudes de las vanguardias del siglo xx, que Heidegger ciertamente vivió, muestran cuánta fuerza de «desorientación» (Heidegger, y no solo Benjamin, hablan de *shock* como efecto de la

obra) se contiene en el nacimiento de una nueva apertura, aunque sea en el ámbito «inocente» del arte. El acontecer de la verdad «perturba». La transición de un paradigma a otro –recordemos que el ejemplo más utilizado por Kuhn es el abandono de la hipótesis tolemaica a favor de la copernicana– no acontece mediante un «diálogo», sino que tiene más bien el carácter de un cambio «catastrófico» que no se deja racionalizar más que *après-coup*. Aunque nos esforcemos en adoptar una concepción racional de la historia, no podemos dejar de ver que las grandes transformaciones, que ciertamente no acontecen en un solo momento, no son nunca efecto de decisiones racionales, y mucho menos «democráticas». Para fundar la democracia en Irak, nos ha enseñado Bush con todos sus corifeos, es preciso un acto de fuerza. Y, por otra parte, los revolucionarios franceses –inicio oficial, en los manuales, de la edad contemporánea– cuando decapitan al rey no lo deciden en un referéndum. Comenzando por las constituciones, también y sobre todo las democráticas, se trata siempre de «eventos» no «lógicos», sino discontinuos respecto a lo que precede, por lo tanto, también no dia-lógicos. La argumentación racional es ciertamente preferible; ninguna duda de que sobre esto tienen razón Habermas o también Rawls. Pero la institución de un horizonte de argumentatividad, al menos por ahora (y debemos subrayarlo, contra todo irracionalismo metafísico o de principio), implica lucha, conflicto, quizá aquel que, según Marx, debía hacer salirnos de la prehistoria.

El «por ahora» no es aquí una expresión meramente retórica. La opción infeliz, el trágico error de Heidegger en 1933, vale para nosotros como ejemplo porque creemos reconocer en la situación actual rasgos análogos a los de aquella a la que tuvo que hacer frente. Como entonces, estamos en una condición de «urgencia» con la amenaza inminente de pérdida de la libertad. Aunque, afortunadamente, podemos renunciar a buscar demasiadas analogías; las diferencias concretas son tantas, que la referencia a aquella época vale para nosotros solo como un reclamo al hecho de que la filosofía, si no quiere ser metafísica siempre meramente apologética de las cosas como están, debe contemplar la condición universal del mundo y dejarse interpelar. Ya pensarla así, no obstante, la pone en la necesidad de comprometerse. No es posible pretender salir de la metafísica –objetiva, apologética, «realista»– sin estar implicados en el conflicto únicamente del cual puede brotar la verdad-evento. La libertad –la proyectualidad humana en la cual solamente se anuncia el Ser como tal– está siempre amenazada por la metafísica (esto es, por la violencia del dominio). En los tiempos del giro decisivo de

Heidegger, estaba amenazada por el cierre del cerco del imperialismo capitalista, del comunismo estalinista y del nazismo alemán. Hoy la amenaza la constituyen las fuerzas neutralizadoras de la globalización donde el dominio se esconde tras la máscara de la racionalidad económica y de la ciencia y la técnica vistas como única esperanza de «progreso» y de «paz». Nuestra situación es, en algunos aspectos, más insidiosa, aunque infinitamente más cómoda, que la de los años treinta. El silenciamiento de toda conflictividad –que entonces era ciertamente bastante más explícita– realiza aquella condición que Heidegger esquematizaba en la cita platónica que sirve de exergo a *Ser y tiempo:* no solo no tenemos una respuesta a la pregunta sobre el sentido del Ser, sino que nos hemos olvidado, nos estamos olvidando, incluso de la pregunta misma. Por esto, querer recordar el Ser no quiere decir nada más, hoy para nosotros, que oponerse a la neutralización, tomar partido. Con quién y para qué es luego muy difícil de establecer, sin dejarse impresionar demasiado por tantos como hoy, justamente pero siempre con razones de arrogancia metafísica («nosotros somos los auténticos defensores de lo humano»...), creen deber suyo echar al mar la ontología de Heidegger por su error de 1933. Esforzarse en recordar el ser como proyectualidad y libertad significa obviamente elegir estar con los que más proyectan porque menos poseen: el viejo proletariado marxista, no titular metafísico de la verdad porque es libre de ver el mundo sin ideologías; pero portador de la esencia genérica porque más que cualquier otro individuo, grupo o clase se define por el proyecto, y está totalmente proyectado hacia la transformación de su propia condición; es decir, es auténticamente *ex-sistente*.

Índice onomástico

Notas

1. Naturalmente, el cuadro general de la cuestión es muy complejo y constituye casi un capítulo autónomo de la historia de la filosofía del siglo xx, por lo menos desde el final de la Segunda Guerra Mundial en adelante. El *caso Farías* tuvo origen en el libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo* [vers. cast.: trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Muchnik Editores, 1989], publicado en Francia en 1987, y realimentado posteriormente por *Heidegger y su herencia: los neonazis, el neofascismo europeo y el fundamentalismo islámico* [vers. cast.: Madrid, Tecnos, 2010]. En contra, véanse por lo menos François Fédier, *Heidegger: Anatomie d'un scandale* (París, Robert Laffont, 1988) y el balance más elaborado que presenta, por ejemplo, el volumen editado por Jürg Altwegg, *Die Heidegger Kontroverse* (Frankfurt, Athenäum, 1993). Para una descripción global (y serena) del problema, muy alejada de los confines de la tradición heideggeriana, sigue siendo útil el planteamiento de Richard Bernstein, en *The New Constellation: the Ethical-political Horizons of Modernity/postmodernity* (Cambridge, Polity Press, 1991, págs. 79-141).

2. Sobre el problema del origen en Heidegger, una contribución decisiva en la dirección que anticipo aquí es sin duda la de Reiner Schürmann. Como es sabido, Schürmann aborda el tema de lo originario en un contexto que guarda relación con las implicaciones políticas del discurso (y de la biografía) de Heidegger. Y lo hace mostrando que el interés heideggeriano no puede resolverse ni en la búsqueda afanosa de los comienzos del pensamiento griego ni mucho menos en una apología del «nuevo comienzo» en la Alemania del *Führer*. *Cf.* en particular Schürmann, Reiner, *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir;* París, Seuil, 1982. Sobre esto, y sobre Schürmann en general, véase Martinengo, A., *Introduzione a Reiner Schürmann,* Roma, Meltemi, 2008, págs. 45-51.

3. Schürmann, R., *Le principe d'anarchie, op. cit.*

4. Habla de ello extensamente Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française,* Combas, L'Eclat, 1991.

5. Pienso, por ejemplo, en el Cacciari de los años setenta; *cf. Krisis: ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein,* trad. de Romeo Medina, México, Siglo XXI, 1982, y *Pensiero negativo e razionalizzazione,* Venecia, Marsilio, 1977.

6. Para mi interpretación de Nietzsche en este sentido, me remito a *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación,* trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 2003, y a la antología *Diálogo con Nietzsche; ensayos 1961-2000,* trad. de Carmen Revilla, Paidós, Barcelona, 2001.

7. Es, de nuevo, el punto de partida de mi propuesta contenida en *Oltre l'interpretazzione,* Bari, Laterza, 1994 [vers. cast.: *Más allá de la interpretación,* trad. de Pedro Aragón Rincón, Barcelona/Bellaterra, Paidós/ ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995], en particular págs. 37-52.

8. Es textualmente el contenido de un apunte de 1886-1887, que inicia con «Contra el positivismo», en Nietzsche, F., *Opere,* ed. por G. Colli y M. Montinari, 10 vols., Milán, Adelphi, 1964-1977, vol. VIII, t. I, pág. 299.

9. Gadamer, H.-G.,*Verdad y método,* trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 567.

10. Una lectura de este tipo, que a mí me paree la más coherente, exige que en la traducción italiana de la frase se pongan dos comas, después de «ser» y después de «comprendido»; las comas están en el original alemán, pero exigidas solo por las reglas sintácticas que regulan las frases relativas. He discutido esto en «Historia de una coma», en *Endoxa: Series Filosóficas* 20 (2005), págs. 45-62.

11. *Cf*. Gadamer, H.-G., *La razón en la época de la ciencia,* trad. de Ernesto Garzón Valdés, Barcelona, Alfa Argentina, 1981; y *cf.* también diversas páginas de *Verdad y método,* citadas en «Historia de una coma».

12. Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, págs. 51-59.

13. Véase Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* ed. de Manuel Garrido, Madrid, Tecnos,

1990.

14. Sobre el sentido del perspectivismo de Nietzsche, recojo sugerencias decisivas en Habermas, J., *Conocimiento e interés* (1968), trad. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín-Santos, Madrid, Taurus, 1990, pág. 293 y pássim.

15. He propuesto esta hipótesis en un ensayo de 1987, «La hermenéutica como koiné», en *Revista de Occidente* 80 (1988), págs. 101-112, reeditado en *Ética de la interpretación,* trad. de Teresa Oñate Zubia, Barcelona, Paidós, págs. 55-72: «Hermenéutica: nueva *koiné*».

16. Aunque sería difícil llamar «naturalista» al neopragmatismo de Rorty *[cf. La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983]: en él declara inspirarse McDowell (véase más adelante).

17. Ciencia normal, en el lenguaje de Thomas Kuhn *[La estructura de las revoluciones científicas* (1962), trad. de Agustín Contín, México, FCE, 1971; ed. corregida 2006], es una «investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior» *(ibid.*, pág. 33). Estos resultados aceptados y los métodos relativos constituyen lo que Kuhn llama un paradigma. Se llama en cambio ciencia «revolucionaria», o revolución científica, la que se desarrolla a partir de la transición a un nuevo paradigma, *cf. ibid.,* pág. 147.

18. McDowell, J., *Mente y mundo,* trad. de Miguel Ángel Quintana, Salamanca, Sígueme, 2003.

19. Evans, G., *The Varieties of Reference,* Oxford, Clarendon, 1982.

20. Sobre el debate y los documentos relativos, me remito a la extensa introducción de R. Dottori a Gadamer, H.-G., *Verità e metodo 2. Integrazioni,* Milán, Bompiani, 1996.

21. Para Heidegger, como es sabido, pensar *–Denken–* es también y sobre todo conmemorar, *An-denken,* escuchar la historia del Ser tal como está inscrita en el lenguaje.

22. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.

23. *Id.*, *Humano, demasiado humano,* trad. de Alfredo Brotons, Madrid, Edaf, 1980.

24. *Id.*, *El gay saber o La gaya ciencia,* trad. de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Austral, 1986.

25. *Id.*, *La genealogía de la moral,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.

26. Heidegger, M., *Ser y tiempo,* ed. por J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

27. Constituye el vol. IX, editado por F. W. von Herrmann.

28. En *Hitos,* trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pág. 15.

29. También aquí una cita literal de Jaspers, K., *Hitos, op. cit.,* pág. 16.

30. Citada por Cristin, R., (ed.), *Fenomenologia. Storia di un dissidio,* Milán, Unicopli, 1999, pág. 59.

31. Bloch, E.,*Geist der Utopie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

32. «Antrittsrede», en *Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* 1957-1958, págs. 20-21.

33. *Cf. Ser y tiempo, op. cit.*, pág. 242. «A través de la habladuría, de la curiosidad y la ambigüedad, lo descubierto y lo abierto caen en los modos del disimulo y la obstrucción. El ser para el ente no está desaparecido, sino *[aber,* no al contrario, sino, *N. del A.*] desarraigado».

34. El pasaje se cita y comenta en el prefacio de G. Semerari a Husserl, E., *La filosofia come scienza rigorosa,* Bari, Laterza, 1994, págs. xi-xii.

35. El parágrafo 76 de *Sein und Zeit* (págs. 396-397) atestigua la presencia de Nietzsche en la reflexión de Heidegger sobre la historia. El propósito de Zaratustra de derribar la piedra del pasado que pesa sobre las espaldas, y que inspira la idea nietzscheana del eterno retorno de lo mismo, es ciertamente una de las referencias decisivas para Heidegger.

36. Se hace referencia obviamente a la división en derecha e izquierda que tuvo lugar en la escuela hegeliana.

37. Para las referencias a Nietzsche, me remito siempre a mi *Introducción a Nietzsche, op. cit.*, y a *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000, op. cit.*

38. Heidegger, M., «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas,* trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1979.

39. Pienso en filósofos como Paul Feyerabend, Nelson Goodman, Hilary Putnam y en su «realismo interno», o en Bas van Fraassen. Una información rápida pero precisa sobre sus posturas puede verse en las entradas relativas de la Garzantina di Filosofia.

40. Sobre todo eso remito a los excelentes trabajos de Crupi, V., «Scienza, ontologia, metafisica. Heidegger e i nomi della filosofia», en *Iride* 28/3 (1999), págs. 627-644, y «Tematizzazione e matematizzazione», en *Filosofia* 51/2 (2000), págs. 251-277.

41. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005, pág. 19.

42. *Cf. Ser y tiempo, op. cit.*, pág. 249.

43. Joyce, J., *Retrato del artista adolescente,* trad. de Dámaso Alonso, Madrid, Alianza, 1978, pág. 280.

44. Heidegger, M., «Introducción a "¿Qué es metafísica?"», en *id.*, *Hitos, op. cit.*, pág. 107.

45. *Id.*, *Gesamtausgabe,* Frankfurt, Klostermann, 1983, vol. 25, págs. 25-26.

46. ¿Habrá que relacionar, quizá, el hecho de que la ciencia funcione –también la practicada «inauténticamente»– con el supuesto «desprecio» del Heidegger existencialista por la cotidianidad media, para la cual una ciencia así ya sería suficiente? Como en Croce, ¿es solo asunto «económico»? Pero ¿se identificaría entonces la apertura científica simplemente con la banalidad del *«man»*, aunque sea la opinión media específica de la época? ¿O la ciencia practicada por el científico existencialmente «auténtico» sería solo la que no pretende ser la sede única de la verdad de las cosas? Paradójicamente, si la verdad fuera la objetividad neutral, quizá esta pretensión sería legítima. También esto. Pero, de nuevo, aquí estaríamos todavía en lo de la canción de organillo de los animales de Zaratustra, o en una tolerante concepción de la pluralidad de juegos de lenguaje, de las versiones o nuevas descripciones del mundo. La pluralidad, aquí, no crea problemas porque parece que siempre se supone que el mundo es de todas maneras uno de manera estable; juegos, versiones, nuevas descripciones, son exactamente *solo* juegos, versiones, etcétera.

47. Sobre la desaparición del término y del tema de la «autenticidad» en el llamado segundo Heidegger, y su «reducción» al evento, me remito una vez más a mis trabajos sobre Heidegger, y especialmente a mi *Essere, storia e linguaggio in Heidegger,* Génova, Marietti, 1989.

48. *Cf.* Putnam, H., *Razón, verdad e historia,* trad. de J. M. Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos, 1988.

49. En una entrevista hecha por Mario de Caro y publicada en *La Repubblica* el 24 de septiembre de 2011, Putnam declara que en los últimos años ha intentado superar tanto el «realismo metafísico» (para el que «la realidad puede describirse de una manera única, una manera que fija definitivamente nuestra ontología») como el «realismo interno» mediante un «realismo del sentido común», según el cual hay «muchas descripciones correctas de la realidad». De Caro –como, por otra parte, cabe esperar de un artículo de periódico– se contenta demasiado fácilmente con esta respuesta, ansioso probablemente de enrolar a Putnam entre los «realistas» *à la* Searle. El realismo, aquí, parece identificarse solo con lo opuesto al idealismo empírico, esto es, con la tesis según la cual hay algo fuera de nosotros y el sujeto no crea todo cuanto conoce. El pobre Kant y los pobres hermeneutas, estos últimos blanco polémico seguro de los realistas *à la* Searle, lo agradecen; por otra parte, nunca soñaron dar la razón a Berkeley. De Putnam véase también *Cómo renovar la filosofía,* trad. de Carlos Laguna, Madrid, Cátedra, 1994.

50. Por ejemplo, Marconi, D., *Per la verità. Relativismo e filosofia,* Turín, Einaudi, 2007.

51. *Ibid.*

52. *Cf.* Benjamin, W.,«Tesis de filosofía de la historia», en *id.*, *Angelus novus,* trad. de Héctor A. Murena, Barcelona, Edhasa, 1971, págs. 77-89.

53. *Cf. Was heißt Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1965, pág. 34 [vers. cast.: *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005]. Pero otros pasajes sobre el volverse del Ser hacia nosotros se citan y comentan en mi *Essere, storia e liguaggio in Heidegger, op. cit.*

54. Pienso aquí en la lectura de *Krisis* que hizo Enzo Paci en *Función de las ciencias y significado del hombre,* trad. de Ernesto de la Peña, México, FCE, 1968.

55. El presidente George Bush jr., el 17 de noviembre de 2004, concedió a Searle la National Humanities Medal, véase www.neh.gov/news/archive/20041117. html.

56. W. V. O. Quine, «Acerca de lo que hay», en *id.*, *Desde un punto de vista lógico,* Barcelona, Ariel, 1962, págs. 25-47.

57. K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos,* trad. de Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo, 1974. Nos referimos a la tesis XI.

58. Es el lema del anarquismo metodológico de Paul Feyerabend. *Cf. id.*, *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento,* trad. de Francisco Hernán, Esplugues de Llobregat, Ariel, 1974.

59. Karl-Otto Apel habló acertadamente, a este propósito, de una semantización del kantismo; véase *La transformación de la filosofía,* trad. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, Madrid, Taurus, 1985.

60. *Cf.* Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa,* trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2010.

61. Véanse los *Aportes a la filosofía acerca del evento,* trad. de Dina V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003), sobre todo los parágrafos 50, 54, 60. Traduzco libremente como «falta de urgencia», como los traductores estadounidenses P. Emad y K. Maly, que leen a veces el término también como *«lack of distress»*. A favor, *Contributions to Philosophy (From Enowing)*, Bloomington, Indiana University Press, 1999 [traducción de los *Aportes, N. del T.*]. En cambio, el óptimo estudio de Polt, R., *The Emergency of Being,* Ithaca, Cornell University Press, 2006, está a favor de leer *«lack of emergency»* de manera constante. También la importancia que recibe en la actualidad la noción de evento me parece condicionada por la situación en que vivimos, y en la que no parece que pueda acontecer nada.

62. *Cf.* Husserl, E., *Teleologie in der Philosophiegeschichte,* «Biblioteca Husserliana», XIX.

63. En el original alemán: *«Es mit dem Sein selbst nichts ist»*; *cf.* Heidegger, M., *Nietzsche,* t. II, Neske, Pfullingen, 1961, II, pág. 338 [vers. cast.: de J. Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000, pág. 275: «Del ser en cuanto tal no "hay" nada»].

64. *Cf.* Henrich, D., «Was ist Metaphysik – Was ist Moderne? Thesen gegen J. Habermas», en *Merkur* 442 (1986), págs. 495-508, que trata de un artículo de Habermas, J., «Rückkehr zur Metaphysik. Eine Tendenz der deutschen Philosophie?», en *Merkur* 39 (1985), págs. 898-905.

65. *Cf.* Davidson, D., «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *id.*, *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford, Clarendon, 1984.

66. Henrich, D., «Was ist Metaphysik...», *op. cit.*

67. *Cf.*, por ejemplo, el apunte 10/168 (numeración de la ed. Colli-Montinari); y *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, cap.16).

68. Es el apunte 40/21 en la ed. Colli-Montinari.

69. Nietzsche, F., *Aurora,* trad. de Eduardo Knörr, Madrid, Edaf, 2005, n. 547.

70. *Cf.*, por ejemplo, *La gaya ciencia* (trad. de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Edaf, 2002), n. 329; y mi *El sujeto y la máscara*: *Nietzsche y el problema de la liberación, op. cit.*, págs. 181 y sigs. (Parte II, cap. 3).

71. *Cf.* Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein,* trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1974.

72. Como escribe Carchia, G., *La legittimazione dell'arte,* Nápoles, Guida, 1982, pág. 123.

73. Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* trad. de Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2002, págs. 225 y 295.

74. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?, op. cit.*, pág. 58.

75. Sobre esto, véase mi *Essere, storia e linguaggio in Heidegger, op. cit.*, cap. 4.

76. Sobre la historia de la metafísica como historia de los diferentes primeros principios tomados sucesivamente como fundamento, véase Schürmann, R., *Dai principi all'anarchia: Essere e agire in Heidegger,* Bolonia, Il Mulino, 1995.

77. Heidegger, M., *Nietzsche,* trad. de J. Luis Vermal, Barcelona, Destino, pág. 275; sobre identidad entre metafísica y nihilismo, *cf. ibid.*, págs. 284-285.

78. *Id*., *Identidad y diferencia,* trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990, pág. 89: «El evento es el ámbito en sí mismo oscilante, a través del cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica».

79. Pienso en el capítulo sobre «La necesidad de la ontología» de *Dialéctica negativa,* trad. de José María Ripalda, Madrid, Taurus, 1975.

80. *Cf*. Adorno, T. W., *Dialéctica negativa, op. cit*., pág. 72.

81. *Cf*. Heidegger, M., *Identität und Differenz,* el párrafo antes citado; las *Bestimmungen* que la metafísica ha conferido al hombre son ante todo las de sujeto y objeto, como aparece en las mismas páginas de *Identität und Differenz* que hablan de la recíproca *Herausforderung* en la que hombre y Ser se ven implicados en la época de la metafísica.

82. *Cf*. Heidegger, M., *De camino al habla,* trad. de Ives Zimmermann, Madrid, Serbal, 2002, pág. 114.

83. Como aconseja Heidegger en *Tiempo y ser,* trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2000, pág. 25.

84. *Cf*. las acertadas observaciones de D. Henrich en «Was ist Metaphysik...», *op. cit.,* págs. 503-504, sobre el lado rousseauniano de Habermas.

85. Sobre esto, *cf.* también mi *La sociedad transparente,* trad. de Teresa Oñate Zubía, Barcelona, Paidós, 2005, cap. 1.

86. En un sentido no pensado por Heidegger de forma explícita, pero que puede recogerse en las conclusiones del cap. «La época de la imagen del mundo» en *Sendas perdidas, op. cit*., págs. 68 y sigs.

87. Rorty, R., «Il primato della democrazia sulla filosofía», en Vattimo, G. (ed.), *Filosofia 86,* Bari, Laterza, 1986.

88. Recordemos también el título de un bellísimo libro sobre Heidegger de Schürmann, *Dai principi all'anarchia: essere e agire in Heidegger, op. cit.*

89. *Cf.* Latouche, S., *L'invention de l'économie,* París, Albin Michel, 2005.

90. «El mundo es todo lo que es el caso» (*«Die Welt ist alles, was der Fall ist»*), en Wittgenstein, L.,*Tractatus logico-philosophicus,* trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 2002, pág. 15.

91. «Vuelto a lo presente y la presentación que se hace de lo presente» (*«Die vorhandene Gegenwärtigung des Anwesenden»*), en Heidegger, M., *Tiempo y ser, op. cit*., pág. 91.

92. «Grundlose Mystik, schlechte Mythologie, verderblicher Irrationalismus», en Heidegger, M., *Tiempo y ser, op. cit*., pág. 92.

93. Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad,* trad. de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1996.

94. *Cf*. Brague, R., *Europa: la vía romana,* trad. de J. Miguel Palacios, Madrid, Gredos, 1995.

95. *Cf*. Heidegger, M., *De camino al habla, op. cit*., págs. 78 y 114.

96. *Cf*. la conferencia «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser, op. cit*., pág. 91.

97. Heidegger, M.,*Tiempo y ser, op. cit.,* pág. 91.

Ficha del libro

El presente texto, en el que se unen el pensamiento de Heidegger y una constante atención a las transformaciones de la sociedad contemporánea, es fruto de un trabajo de reflexión sobre la disolución de la objetividad o de la realidad misma. El resultado es el relato de un imprevisible cambio de perspectiva: un cambio que nos concierne a todos, porque arraiga profundamente en la historia de estos últimos decenios.

Cuando, mediada la década de los ochenta del siglo pasado, Gianni Vattimo le otorgó espesor filosófico a lo posmoderno con su *pensamiento débil*, fue acusado de ser el rapsoda del capitalismo triunfante y de sus ilusiones. Su crítica radical de las ideologías y su defensa de la hermenéutica parecían ensalzar el nuevo horizonte dominado por lo virtual y por la liquidez, comenzando por el dinero y las finanzas. El ocaso de las ideologías daría paso al dominio del principio de realidad y de la presunta objetividad de las leyes económicas. Sin embargo, el capitalismo atraviesa hoy una de las crisis más graves de su historia, en la que esa llamada a la realidad, en apariencia inocente y cargada de sentido común, deviene un instrumento para imponer el conformismo y la aceptación del orden vigente.

Frente a esa ideología autoritaria, Vattimo reivindica la hermenéutica –la constante práctica de la interpretación– como un extraordinario instrumento cognoscitivo, precisamente porque nos permite superar la dictadura del presente. Así pues, aquí podría asentarse la base de un proyecto de transformación y de liberación, con inmediatas repercusiones políticas.



Gianni Vattimo (1936) es una de las figuras clave de la filosofía actual. Su propuesta teórica, identificada con la posmodernidad, le ha valido el reconocimiento mundial. Miembro del Parlamento Europeo y colaborador habitual en varios medios italianos y extranjeros, ha sido profesor en las universidades de Turín, Los Ángeles y Nueva York. Es autor de una amplia producción ensayística. Entre sus obras más recientes publicadas en castellano destacan *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología* (en colaboración con Carmelo Dotolo), *Vocación y responsabilidad del filósofo* y *Comunismo hermenéutico*. De Heidegger a Marx (en colaboración con Santiago Zabala).

Otros títulos de interés:

Fernando Broncano
Sujetos en la niebla

Gianni Vattimo y Santiago Zabala
Comunismo hermenéutico

Martha C. Nussbaum
Las mujeres y el desarrollo humano

Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos y Concha Roldán (eds.)
Vivir para pensar

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio

Gianni Vattimo
Vocación y responsabilidad del filósofo

Jacques Rancière
El tiempo de la igualdad

Manuel Cruz (ed.)
Las personas del verbo (filosófico)

Victoria Camps
El gobierno de las emociones

Amelia Valcárcel
La memoria y el perdón

Índice